





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

صَلِّ عَلَى رُوحِ رَسُولِكَ مُحَمَّدٍ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الصَّلَوةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِ أُمَمٍ سَلِيلِ  
 قَائِمِ الظَّاهِرِينَ أَصْحَابِ الْاِثْنَيْنِ مَن يُوجَّاهُ اسْتَوَّ وَفَوْقَ دَوِّ  
 وَمَعِيتٍ وَغَيْرِ صِفَاتِ اللَّهِ سَكَنَ الْأَوْنُ كَمَا سَمِعْنِي يَزِينُ أَوْ كَيْسِي عَقِيدَتِ رَهْنِي جَا  
 دَ بِاللَّهِ التَّوْفِيقُ سَبَّ سَ أَجَاطِ رَقِيهِ صَحَابَهُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ كَاتِفُ بَيْضٍ هَبْ بِنِي وَهَ انْ  
 تَشَابَهَ كَوَانِي حَالَتِ بِرُكْبَتِي تَحَىٰ اَوْرَاوَسِ كِي مَرَاوُ كُو اللَّهُ بِرُكْبَتِي تَحَىٰ اِسَابَةُ  
 كِيَا عَمْرَه فَصْلَه فَرَا يَا هَبْ اِمَامَ مَالِك رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ سَكَنَ اِلَا اسْتَوَّاءُ مَعْلُومٌ وَكَيْفِ  
 عَجْهُولٌ وَاِلَا يَمَانُ بَهَا وَاجِبُ السَّوَالِ حَتَّىٰ بَدَعْتُ لِيَكُنْ بَعْدُ الْوَنُ  
 قُلُوبِ اِسْ فَصْلَه بِرِاضِي زَهَبْ اَخْرَكَ رَا سَمِينُ خَوْضِ وَفَكَرَ كَرْنِ وَالْوَنُ كَسَ دَوْرُ  
 هَوَّ كُنْ اِيكَ كَرُوْهَ شَبَّهِيْنِ كَا جَهْنُوْنِ نَ مَعْنِي ظَاهِرِي بِحَقِيْقَتِ كُوْ مَحْمُوْدِ

دوسرا منفرین کا جو تاویل بعیدہ کے درپے ہو کر صفات متشابہ کا منکر ہو گیا  
لہذا دونوں کے مقابلہ میں اہل حق سے علماء مسکین کا ایک تیسرا گروہ اٹھ  
کھڑا ہو گیا یوں تو یہ اختلاف باہمی ایک زمانہ سے چلا آ رہا تھا مگر فی زمانہ بعض حضرات  
کے بدولت (خدا انکو ہدایت دے اور ان پر رحم فرماوے) اس سر نو بیہفتہ سنہ  
پر تازہ ہو گیا۔

مشتبہ میں نے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت اور علامہ صفات متشابہ سے بعض  
کے نسبت ایسی معنی ظاہری پر جزم کیا جو سب سے صحیح ہو اور جبکہ اس کے ظاہر  
ہر جاہل عامی و دیہاتی بھی سمجھ جائے اور یہ گروہ نے اپنے آپ کو اہل ظاہر سے منسوب  
کیا تاکہ اس نام سے اپنی عقیدت ظاہر ہو جاوے۔ پس انہوں نے اپنے گمان میں  
حق سبحانہ و تقدس کے نسبت استوی علی العرش کی معنی از روئے لغت کے ظاہر ترا  
یہ سمجھا کہ بیٹھایا قرار پکڑا عرش پر یا ٹھہرا و قایم ہوا تخت پر علیٰ ہذا فوق سے جہت مکانی  
کو ثابت کیا اور قرب و معیت کی یہ تاویل کی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس اپنی ذات سے  
بجہت فوق عرش پر ہے اور اپنے علم سے تمام عالم پر محیط ہے اور ایسے معنوں کے  
حل سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی شان متعالیٰ میں جہت و قید و تحیز و مکان وغیرہ  
لوازم جسمی کا جو تو ہم پیدا ہوتا ہے اسکو جائز رکھا اور اس شخص کا نام معطلہ رکھا  
جس نے حق سبحانہ تعالیٰ کی تنزیہ ان جملہ لوازم جسمی سے کی ہو۔ حالانکہ کہیں کثرت  
اور سورہ اخلاص وغیرہ کے سوائے بہتیرے ایسے صحیح الفاظ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ  
وآلہ وسلم نے جسم اور اس کے لوازم سے بالتصریح تنزیہ کی ہے بلکہ اس تنزیہ میں ایسا  
مبالغہ کیا گیا کہ **سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ** فرمایا ہے پاک ہے اللہ اس چیز سے

جو اسکی صفت کرتے ہیں پس اب یقیناً جانا چاہئے کہ ان تشابہ لفظوں سے ایسی معنی مراد ہیں جو حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے عزت و جلال کے لایق ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی اذن لفظوں سے تعریف و توصیف کرنے میں صادق ہیں۔ پس اس پر ایمان واجب ہے کہ جو صفت حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس نے اپنے نفس کی کی ہے یا اس کے رسول نے کسی صفت سے اسکی تعریف فرمائی ہے تو وہ اسی معنی سے حق ہے جو کچھ آپ کی مراد ہو۔ اگرچہ حکم اس کی حقیقت معلوم نہ ہو اور اسکی معنی ہم پر مجہول ہوں۔ لیکن بالیقین جاننے کے ان الفاظ سے وہ معنی پر گزرا نہیں ہیں جو جسم بالوازم جسمی کے متعلق ہیں کیونکہ یہ امر بالتصریح شرعاً ثابت ہو چکا ہے۔

اگر تم یہ کہو کہ بغیر معنی مرادی سمجھنے کے اس پر ایمان کیسے لایا جاوے۔ تو جان لو اس بات کو کہ اگرچہ ان الفاظ سے مراد الہی یا مقصود نبویؐ تکویناً مفصلاً معلوم نہ ہو۔ مگر محجلاً اسکی تصدیق ممکن ہے۔ مثلاً جو کوئی استوار علی العرش کو سننے لے تو اسکو اجمالاً یہ سمجھ لینا چاہئے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی مراد اس سے ایک خاص نسبت ہے جو عرش کے ساتھ اس کے ذات مطلق کو حاصل ہے۔ پس ہر شخص کو اس نسبت کی تصدیق بغیر اس امر کے جاننے کے ممکن ہے کہ وہ کیسی نسبت ہے آیا عرش پر حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا استقرار مراد ہے یا عرش کے یا خلق کے طرف اسکی توجہ مقصود ہے یا اس سے مخلوق و عرش کو ایجاد کرنی مراد ہے یا عرش پر استیلا یا غلبہ یا اور کوئی بھی بالنسبت مقصود ہے۔

اگر تم یہ کہو کہ خلق کے ساتھ ایسے موہم و مبہم الفاظ کے ساتھ خطاب کرنے سے کیا



فائدہ ہے جسکو وہ نہ سمجھ سکیں تو معلوم کر لو کہ اوس کے مخاطب راسخون فی العلمین  
 جو اسکو سمجھ چکے ہیں پس عاقلوں سے خطاب کر نیوالے پر یہ شرط نہیں ہے کہ  
 وہ اذن سے ایسے لفظوں سے خطاب کرے جنکو کم سن لڑکے بھی سمجھ سکیں عجماء الناس  
 کو عارفوں سے وہی نسبت ہے جو بچوں کو بڑوں سے ہے لیکن بچوں پر یہ ضرور  
 ہے کہ وہ اذن باتوں کو بڑوں سے پوچھیں جنکو وہ نہیں سمجھتے ہیں اور بڑوں کو  
 یہ ضرور ہے کہ اذن سے کہہ دیں کہ یہ تمہاری استعداد سے باہر ہے اور تم  
 اوس کے اہل نہیں ہو۔ تم کسی دوسری بات میں خوض و فکر کر و کیونکہ جاہل  
 سے کہا گیا ہے فَتَعْلَمُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ تُكَلِّمُونَ ۱۲ ع ۱۲ جب  
 یہ جاہل عالموں سے پوچھیں اگر وہ نہیں سمجھ سکے ہیں تو اذن سے کہہ دیں کہ  
 وَمَا أَوْثَقْتُمُ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ۱۵ ع ۱۰۔

اور جو لوگ کہ ان الفاظ میں تاویل کرتے ہیں یعنی کسی لفظ کے ظاہر میں  
 کو در کر کے دوسرے معنی لیتے ہیں (وے تین قسم کے ہونگے۔ پہلی قسم  
 یعنی عامی کی تاویل اپنے نفس کے لئے ہوگی اگر یہ استدلال ہو تو حرام ہے  
 دوسری قسم عارف سے عامی کے لئے واقع ہوگی یہ بھی ممنوع ہے  
 تیسری قسم عارف اپنے ہی لئے جو درمیان اپنے اور حق سبحانہ تعالیٰ کے  
 تلوین کرے اس کے بھی تین صورتیں ہیں کہ وہ کہ جو معنی کہ اوس کے ذہن  
 میں ہوں۔ اور اسکو یہ سمجھے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی یہی مراد ہے مثلاً  
 لفظ استواء و فوق ہے پس اوسکی جو معنی اوس کے ذہن میں ہونگے  
 یا تو وہ قطعی و یقینی ہونگے یا شک ہوگا یا ظن یعنی گمان غالب اگر اوس معنی

پر قطعی یقین حاصل ہے تو اس کا اعتقاد کرنا درست ہوگا اگر شک نہ ہے تو اس سے  
 بچنا ضرور ہوگا۔ کیونکہ اس اپنے شک سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس اور رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مراد پر حکم کرنا صحیح نہیں کہ یہ میرا کلام اس باب میں  
 درست ہے حالانکہ اس احتمال کو ترجیح نہیں ہے کیونکہ ایسا ہی دوسرا احتمال  
 اس کے معارض بھی موجود ہے بلکہ شک کرنیوالے پر توقف کرنا واجب ہے  
 اگر ظن ہے اس کے دو قسم ہیں ایک یہ کہ وہ معنی جو اس کے ذہن میں  
 عارض ہیں ایاد کا اطلاق حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے باب میں جائز ہے  
 یا محال و دوسری یہ کہ اد کا اطلاق حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے باب میں قطعاً  
 و یقیناً جائز ہو۔

اول کی مثال لفظ فوق کی تاویل اس آیت میں ہے **يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِ**  
 یعنی یہ لوگ خدا تعالیٰ سے اپنے اوپر سے ڈرتے ہیں کیونکہ یہاں علو بمعنوی  
 مناسب معلوم ہوتا ہے جیسے کہ عرب بولتے ہیں **السُّلْطَانُ فَوْقَ الْعَرْشِ**  
 پس حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے باب میں اس معنی کے لینے میں کچھ شک نہیں  
 ہے۔ لیکن تردید یہ ہے کہ ایسا اس آیت میں لفظ فوق سے ہی علو بمعنوی مراد  
 ہے یا اور کوئی دوسری معنی مراد ہیں جو حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے عزت و  
 جلال کے لائق ہوں۔ لیکن یہ امر یقینی ہے کہ اس فوق سے یہاں ہرگز  
 علو مکانی تو مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ علو مکانی اوپر محال ہے جو جسم نہ ہو  
 اور نہ جسم میں عارض ہو کیونکہ یہ فوقیت مکانی دو جسموں میں نسبت کے  
 اعتبار سے پائی جاتی ہے

دوسری مثال استوی علی العرش میں لفظ استواء کی تاویل ہے یعنی اس  
استواء سے مراد ایک خاص قسم کی نسبت ہی جہات مطلق کو عرش کے ساتھ  
حاصل ہے اور اس نسبت سے اللہ تعالیٰ جل شانہ تمام عالم میں تصرف فرماتا ہے  
اور زمین سے آسمان تک تمام کاموں کی بواسطہ عرش تدبیر کرتا ہے کیونکہ  
عالم میں کوئی صورت بغیر عرش میں حادث ہونیکے حادث نہیں ہوتی ہے جیسے  
نقاش اور کاتب کسی صورت یا کلمہ کو بغیر دماغ میں سوچے ہوئے کاغذ پر  
نہیں لکھتا ہے بلکہ مهندس اور معمار کسی عمارت یا کسی مکان کو بغیر دماغ میں  
تصور کرنیکے نہیں بناتا ہے پہر بواسطہ دماغ کے قلب اپنے پلم یعنی بدن کے  
کاموں کی تدبیر کرتا ہے۔

لیکن اب تردد یہ ہے کہ آیا یہ نسبت حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی عرش کے  
ساتھ بنفسہ وجوہاً جائز ہے یا عادتاً سبب الزام مالا یلزم کے جائز ہے اگرچہ  
اسکا خلاف محال نہیں ہے جیسے کہ اس نے قلب انسان میں یہ عادت رکھی  
ہے کہ وہ بغیر دماغ کے بدن کی تدبیر تصرف نہ کر سکے اگرچہ وہ قادر ہے کہ  
قلب سے بغیر دماغ کے بدن کی تدبیر کرے بشرطیکہ ارادہ ازلی و کلیمیہ  
قدیمہ اس پر سابق ہو۔ یہاں کلمہ قدیمہ سے مراد اشیاء کے ساتھ اسکا علم  
پس جب اسکا یہ ارادہ متعلق نہ ہوا تو اسکا خلاف متنع ہوا لیکن یہ امتناع  
ذات قدرت میں تصور کے سبب سے نہیں ہے بلکہ اس کے محال ہونیکا  
سبب یہ ہے کہ جو کچھ اس کے ارادہ قدیمہ و علم ازلی کے خلاف ہو تو وہ محال ہے  
اسی واسطے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس فرماتا کہ **فَلَنْ يَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا**

پس یہ تغیر و تبدل بنفسہ محال نہیں ہے بلکہ ارادہ انلی و علم سرمدی نے اسکو  
محال کیا ہے جبکہ یہ دونوں واجب ہیں تو اسکا نتیجہ بھی واجب اور اسکا نقیض  
محال ہوا پس یہ بذاتہ محال نہیں ہے بلکہ بغیرہ محال ہے اور وہ یہہ ہے کہ اس  
خلاف میں علم انلی کا جہل سے انقلاب اور مشیت انلی کا فقدان لازم آئے گا  
اور یہہ دونوں محال و متعین ہیں تعالیٰ اللہ اعلم بالصواب

الحاصل جبکہ ایسے معنی کے لینے میں تردد ہو تو اس پر دو امر ضروری ہیں ایک  
یہہ کہ اس گمان پر جزم نہ کرے دوسری یہہ کہ اسکو بیان کرے تو یہہ نہ بولے  
کہ استوار سے یہی مراد ہے کیونکہ یہہ بغیر جانے ہوئے کے حکم ہے حالانکہ حق سبحا  
فرما ہے کہ **وَلَا تَقْفُ مَا لِكُلِّ بَدِيعٍ** ۱۷

اگرچہ یہہ ظاہر ہے کہ تاویل بدعت ہے کیونکہ سلف صالحین کو اسکی ضرورت ہی تھی  
بلکہ وہ سکون قلب کا زمانہ تھا لہذا تاویل سے باز رہنے کی انہوں نے حد درجہ کوشش  
کی کیونکہ وہ لوگ عموماً لوگوں کی خواہشوں کو بہتر کانے سے ڈرتے تھے اور عوام الناس  
کی تشویش سے ہراساں رہتے تھے پہلے اس زمانہ میں جن لوگوں نے اون کی  
مخالفت کی تو انہوں نے فتنہ کو بہتر کایا اور دلوں میں اون شبہات کو ڈالا  
جو رفتہ رفتہ تمام شہروں میں شایع ہو گئے لہذا اب اسکی تاویل کر نیوالے  
پر ملامت بھی کم ہے کیونکہ اس میں امید ہے کہ ادا نام باطلہ سے لوگوں کے دل کو  
باز رکھے۔

لیکن اس تاویل کی صحت و وجہیروں سے حاصل ہو سکتی ہے اولاً یہہ کہ اس  
معنی کا ثبوت حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت یقینی ہو یعنی یہہ معنی مبالغہ

متنبر یہ ذات مطلق نہ ہو چیت کہ فوقیت رتبہ ہے دوسری یہ کہ اس لفظ میں  
 ہی احتمال ہوں لیکن ایک احتمال باطل ہو گیا ہو پس دوسرا احتمال یقیناً متعین  
 اسکی مثال اس آیت میں ہے کہ وَهُوَ الْاَكْبَرُ فَهُوَ قَبْلَ عَرْشِ رَبِّهِ لَئِنْ رَآهُ  
 لَخُفَّتْ سَعْدُهَا بِرَبِّهِ لَفُظٌ فَوْقَ كَسْ وَوہی احتمال ہیں یعنی فوقیت مکانی و فوق  
 رتبی لیکن حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی تقدیس و تنزیہ کی معرفت سے مکانی  
 فوقیت تو قطعاً باطل ٹھہری تو یقیناً فوقیت رتبی ہی ثابت و متعین ہو گئی  
 کیونکہ زبان عرب میں لفظ فوق کا انہیں دو معنوں میں مستقل ہے لیکن استواء  
 الی السماوات اور استوی علی العرش کے مفہوم لغتاً مختصر نہیں ہیں تاویل کے  
 باب میں یہ ایک نہایت ہی مختصر خلاصہ ہے الحجام العوام کا جسکو امام محمد  
 نے بہ بسط تمام ارقام فرمایا ہے۔

قبل از انکہ لفظ استواء کو اسکی معنی ظاہری پر حمل کر نیکی نسبت کچھ گفتگو  
 کیجاوے اولاً تصفیہ طلب یہ امر ہے کہ آیا استوی علی العرش کی آیت محکم  
 فی المعنی و متشابه فی الکیف ہے یا محکم فی اللفظ و متشابه فی المعنی ہے تفصیل  
 اس مجال کی یہ ہے کہ یہاں استوی اور عرش کے دو لفظ ہیں عرش کے  
 معنی لغتاً سقف یا تخت کے ہیں لکن قال اللہ تعالیٰ فَمَنْ شَاءَ اسْتَوٰی عَلٰی عَرْشِ  
 پس وہ مکانات گرے ہوئے تھے اپنے جہتوں پر وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ۝۱۰۰  
 اور واسطے بلقیس کے ہے تخت بزرگ پس معنی اول عرش رحان کو مکان عالم  
 کے سقف کے ساتھ استعارہ کیا گیا ہے جس کے اوپر کا نام لامکان ہے  
 اور معنی ثانی تخت وہ محل جلوس شاہی ہے جو بارگاہ غام میں ہوتا ہے عیسر

سے اجرائی احکام عدالت و انتظام امور مملکت ہوتے ہیں اور یہ عرش سلطانی بادشاہ کی شان و شوکت شاہنشاہی کے نہایت بڑھکٹ ہوتا ہے کیونکہ عرش کی شوکت لوازم شاہنشاہی ہے علی الخصوص اسکی وقت و عظمت باعتبار اس کے اور بھی زیادہ ہوتی ہے کہ یہ بارگاہ نزول اجلال سلطانی اور محل صدور احکام بادشاہی ہے چونکہ یہ بارگاہ (عرش) مابہ الامتياز سلطان اور اعیان و ارکان دولت ہے لہذا اسکا محل سب مکانوں سے رفیع و عالی ہوتا ہے جسپر سلطان اپنے اعیان و ارکان پر جلوہ ظہور فرماتا ہے۔

یہ عرش سلطانی اکثر شکل مربع ہوتا ہے جسکے چار پائے ہوتے ہیں یا کسی اور ہئیت و صورت مخصوصہ پر بنایا جاتا ہے جسپر سلطان گاہ گاہ باوقات مخصوصہ مستوی ہوتا ہے جسکے ظاہری معنی بیٹھنے یا قرار پکڑنے یا سوار ہونیکے ہیں پس باین معنی ہائے لغوی یا اصطلاحی ذات مطلق رحمانی کے نسبت اس کیفیت و ہئیت استوار و عرش سلطانی کا اطلاق صحیح نہیں ہو سکتا کیونکہ عرش مجسم ہے لہذا جسم ہی محل جسم ہوتا ہے جسکے سبب سے سلطان بھی اوپر جاتا ہے پس سوائے اس تعلق حال و محل کے عرش اور سلطان میں دوسرا کوئی تعلق و تصرف مربوط نہیں ہے پس پاک ہے حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات مطلق اس کیفیت استوار سے جو سلطان کو تخت پر حاصل ہے اگرچہ کیفیت اور صفت استوار اور صورت و حقیقت عرش رحمانی کی مفارقت ہے کیفیت و صورت استوار و عرش سلطانی کے مگر باعتبار قبض معنوی و ظاہری مناسبات باہمی کے جسکا ذکر اجمالی اوپر گذر چکا بائیکہ دیگر مشابہت پائی جاتی ہے لہذا یہ دونوں

لفظ استوار و عرش کے معنائجملہ تشابہات کے ہیں کیونکہ تشبیہ عبارت سے  
 انصاف سے ایسے صفات کے بارگاہ سبحانی میں کہ غیر بھی اودن صفات کے  
 مشابہ ہو۔ پس اسی مناسبت کی وجہ سے اودن چار پایوں کی مشابہت جس پر  
 عرش سلطانی قائم رہتا ہے حدیث شریفین میں وارد ہے کہ عرش رحمانی کے  
 حامل بھی چار ملک ہیں **وَلَا يَنْجَرُ عَنْ أَجْرِ سَرِيدٍ مَكْرُومٍ وَلَا يَحْمِلُهُ إِلَّا كَرُّ**  
**أَرْبَعَةِ الْمَلَائِكَةِ**

دوسرے لفظ استوار کا کئے معنوں پر مشتمل اور محتمل ہے از انجملہ ایک معنی برابر و  
 ہونیکے ہیں **لَمَّا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى هَلْ كُنْتُ عَوِيٍّ إِلَيْكُمْ كَيَوْمَ نَزَّلْنَا الْبُرْجَانَ**  
**يَكْفُرُونَ** ۳۳ ع ۱۱ اور نیز تمام ہونے اور پورا کونیکے ہیں کیونکہ ہر چیز  
 کے لئے ایک نہایت و کمال ہے جبکہ کوئی چیز پونچے اپنے حد کمال کو تو کہتے  
 ہیں کہ برابر کر دیا او سکویئے پورا کیا **لَمَّا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَسَوِّ لَهَا سَوِيَّةً**  
**ع ۳ فَاذْكَا سَوِيَّةً وَفَخْتَتَيْنِ مِنْ مَرْوَجٍ ع ۱۲** یعنی جبکہ کمال و برابر کر دیا  
 او سکی صورت کو تو اوسمیں روح کو پہونکا کیونکہ صفت اعتدال ہی قابلیت قبول  
 روح ہے اور نیز بمعنی بیٹھنے کے ہیں **لَمَّا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَاذْكَا سَوِيَّةً**  
**وَمِنْ مَعَالِكِ عَلَى الْفَلَاحِ ع ۱۸** اور نیز بمعنی سوار ہونیکے ہیں **لَقَوْلِهِ تَعَالَى**  
**لَيَسْتَوِيَنَّ أَهْلُ ظُهُورِهِ ع ۲۵** اور نیز بمعنی ٹہرنے و قرار پکڑنے کے ہیں  
**لَقَوْلِهِ تَعَالَى وَأَسْتَوِثُ عَلَى الْجُودِيِّ ع ۱۲** اور کبھی بمعنی سیدھا  
 کھڑے ہو جانیکے ہیں **لَمَّا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَاَسْتَوِيَ عَلَى سُورِهِ ع ۲۶**  
 اور کبھی کمال ظہور کے معنی پر آتا ہے جیسے کہ استوار الشمس کہتے ہیں وقت

بصف الذہار کو جو کمال ظہور آفتاب ہے جیسے کہ حدیث ابو ہریرہ سے ثابت ہے  
 کہ حتی تستوی الشمس علی راسک کا لرح فاذا انزلت فصل یعنی  
 یہاں تک کہ برابر ہو جاوے آفتاب تیرے سر کے اور پشیل نیزہ کے سیدھا  
 پس پشیل جاوے نماز پڑھ لے اور کہہ بھی مسلط ہونیکے ہوتے ہیں جیسے  
 کہ قول شاعر کا ہے کہ قد استوی بشرا علی العراقی ہن غیر سیف  
 وکھری ہراقی اب غالب یا مسلط ہوا بشر ملک عراق پر بغیر تلوار و خون  
 کی حاجت کے اور نیزہ بمعنی قصد کرنے کے آئے ہیں کما قال اللہ تعالیٰ ھو الذی  
 خلق لکم مافی الارض جمیعاً لکم استوی الی السماء کسواھن

لستم لکم موازین ۳

بیان بالا کا حاصل اسقدر ہے کہ استوی علی العرش کا مفہوم لفظاً منحصر نہیں ہے  
 تو آیت کریمہ **لکم موازین** علی العرش استوی میں کئے مختلف معنوں کا احتمال  
 ہوا تو ظاہر ہے کہ یہ آیت کسی طرح محکم فی المعنی نہ ہو سکے گی جیسے کہ بعض لوگ  
 زعم ہے کیونکہ محکم عبارت ہے اوس سے کہ از روئے لغت کے اوس کے  
 ایک ہی معنی اور اوپر دیکھنے دوسرے کسی احتمال کی اوس میں گنجائش نہ ہو درالیکہ  
 یہاں معاملہ اوس کے برعکس ہے یعنی لفظ استوار کا کئے مختلف معنوں  
 پر مشتمل اور اوسکی مراد محتمل ہے تو یہ کسی ایک معنی لغوی ہی پر مراد اللہ کا  
 حصہ کسی دلیل عقلی و نقلی سے ثابت نہیں ہو سکتا لہذا باوجود معانی لغوی کے  
 معلوم ہونیکے مراد اللہ کی مجہول رہی یہی تعریف ہے تشابہ کی جو محکم کے  
 مخالف ہے کیونکہ محکم میں تیغ مطلب و تبدیل معنی کا کوئی احتمال باقی نہیں رہتا



لہذا ثابت ہوا کہ یہ آیت استوار کی کبھی اور سیطرہ حکم فی المعنی نہیں ہو سکتی  
 بالفرض اس لفظ متشابہ میں جبکا مفہوم کے معنوں میں مشترک ہے اگر کوئی ایک  
 معنی ٹھہرنے یا قائم ہونے وغیرہ کی فرض کر لو تو خود تم سمجھ سکتے ہو کہ یہ تمہاری  
 فرضی معنی ہوئے نکتہ حقیقی لہذا معنی فرضی کبھی یقینی اور قطعی نہیں ہو سکتی  
 اولاً باعتبار اشتمال اور احتمال معانی فحکمہ کے کسی ایک معنی لغوی کے ساتھ  
 مراد اللہ کی تخصیص باطل ہے ثانیاً باعتبار تعمیم معانی لغوی کے بھی مراد اللہ  
 کی جو معنی حقیقی ہے مجہول رہی ثالثاً اون تمام معانی لغوی کا اطلاق جسمین  
 کیفیت اور مہیت جسمی پائی جاتی ہے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت مجال  
 ہے تو ثابت ہو گیا کہ باعتبار اون جملہ معنی ہائے لغوی کی بھی کیفیت استوار  
 کی مجہول ہے پس اس کیفیت کا مجہول رہنا بعینہ اوس کے معنی کی مجہولیت  
 ہے کیونکہ کیفیت معنی ہی کی صورت ہے مثلاً اس آیت کریمہ **فَاِذَا اسْتَوَيْتَ**  
**اَمْنًا وَمَا لَكَ عَلَى الْفَلَکِ مِنْ اِسْتَوٰیٰ** کی معنی بیٹھا تو کے ہونگے تو  
 ظاہر ہے کہ کشتی پر اس بیٹھنے کا مفہوم مع الکیف ایک مہیت مخصوصہ کے ساتھ  
 ذہن میں حاصل ہو گا در حالیکہ ثم استوی علی العرش میں بھی حق سبحانہ تعالیٰ  
 و تقدس کے نسبت یہی معنی بیٹھنے کے لوگے تو بالفرض یہ معنی بھی مع الکیف  
 ہی ہونگے کیونکہ لغتاً بیٹھنے کا مفہوم ایک مہیت مخصوصہ کے ساتھ  
 مع الکیف ہے بالفرض اگر تم اس بیٹھنے کے مفہوم سے جو تمہارے ذہن میں  
 ایک مہیت مخصوصہ کے ساتھ مع الکیف ہے اوس سے اوسکی کیفیت کو دور  
 کر دے تو اوسکی مہیت مخصوصہ کے زوال ہونے سے بیٹھنے کا اصل مفہوم ہی

زایل ہو جاوے گا جو استوار کی ظاہری معنی لغوی تھے۔ پس اس سے ثابت  
 ہو جاوے گا کہ کسی کیفیت کا نام معلوم رہنا اس کے معنی کی مجہولیت کا سبب ہی  
 اس واسطے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ **لَا تَكُنْ مِثْلَ مَنْ لَا يَدْرِي مَا هُوَ لَوْ فُتِحَ**  
**وَكَيْفِيَّتُهُ مَجْهُولٌ** کیونکہ لفظ استوار کا منصوص ہوا اور کیفیت یا اس کے  
 معنی غیر منصوص ہیں بلکہ کسی حدیث یا اثر سے بھی استوار علی العرش کی  
 معنی معلوم نہ ہوئے۔ پس باوجود اس قدر مجہولیت معنی کے امام مالک کے اس  
 قول الاستوار معلوم کی بہ معنی کہنا کہ مثلاً استوار کی معنی لغوی بیٹھنے کے تو  
 ہر کس و ناکس کو معلوم ہیں کیونکہ واضح نے لغت بیٹھنے کا وضع ایک مثبت  
 مخصوصہ پر کیا ہے پس باوجود اس معنی لغوی کے معلومیت کر پہر اس کی  
 کیفیت مجہول ہے یعنی حق سبحانہ تعالیٰ کا بیٹھنا عرش پر بمعنی لغوی کے تو صحیح  
 ہے مگر اس کے بیٹھنے کی کیفیت کھو نہیں معلوم کہ وہ کیسی ہے گو یہاں کیفیت  
 مجہول کے بہ معنی ہوئے کہ اس کا بیٹھنا دونوں ہے یا چاروں یا کوئی اور دو  
 صورت ہے اس کی کیفیت نامعلوم یعنی عرش پر بیٹھا تو ضرور ہے مگر کیسا  
 بیٹھا ہے سو معلوم نہیں ہے اس پر طرفہ ماجرا یہ کہ ایسے معنی لغوی پر ایمان  
 لانے کو واجب بھی کہا جاتا ہے افسوس سد ہزار افسوس **وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ**  
**حَقًّا قَدَرًا** ع ۱۴

یہی وجہ ہے کہ سلف صالحین جب کبھی ایسے الفاظ کو بولے تو اس کی کو کہا جسکو  
 خدا یا اس کے رسول نے فرمایا تھا کبھی غیر زبان میں اسکو نہیں بدلا اور  
 نہ کچھ تصرف کیا کیونکہ بعض الفاظ عربی کے ایسے ہوتے ہیں جن کے مطابق

غیر زبان میں الفاظ پائے نہیں جاکر بعض لفظ پائے بھی جاتے ہیں تو اس کو دوسرے کسی معنی میں بطور استعارہ کے استعمال کرنے کی عادت نہیں ہوتی اور بعض الفاظ عربی کے ایسے ہوتے ہیں کہ وہ اس زبان میں معنی مشترک میں مستعمل ہیں لیکن دوسری زبان میں ایسا نہیں ہوتا اول کی مثال لفظ استوار ہے کیونکہ فارسی میں اسکی مطابق کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جو فارسیوں میں ان سب معنوں کو اس حیثیت سے ادا کرے کہ وہ مزید ابہام کو شامل نہ ہو جن کو دو عربوں میں اس جہت سے ادا کرتا ہے کیونکہ فارسی میں استوار کی معنی استقامت و انتصاب اور چیزوں میں سمجھا جاتا ہے جنہیں اسخوار و اعوجاج یعنی تیر و ہونے یا خمنے و جھکنے کی صلاحیت ہو اور دوسرے لفظ استاد یعنی کٹر ارادے سے سکون و ثبات اور چیزوں میں سمجھا جاتا ہے جنہیں حرکت و اضطراب کی صلاحیت ہو پس ظاہر ہے کہ لفظ استوار سے زبان عربی میں جو معنی سمجھے جاتے ہیں بعد ترجمہ کے زبان فارسی میں راست با ستاد سے وہ معانی ہرگز مفہوم نہیں ہو سکتے جبکہ یہ دو نون اشارے اور اشعار معنی میں متفاو ہوئے تو یہ فارسی یا اردو الفاظ مطابق عربی لفظ استوار کے نہ ہوئے پس ایک لفظ کو اسی کے ایسے مرادف لفظ سے بدلنا یعنی تفسیر کرنا دہان جائز ہے جہاں کسی قسم کا دو نون میں مخالفت نہ ہو صفات تشابہ میں شاید ہی لفظ ید کا ایسا ہوگا جو فارسی اور اردو میں ترجمہ ہونیکے بعد بھی اشتراک و استعارہ وغیرہ امور میں مساوی ہو جیسے کہ لغت عرب میں ید کا اطلاق دو

معنوں پر ہوتا ہے پہلے وضع اصلی پر جو وہ عضو ہے گوشت و پوست و ہڈی اور  
پٹہ وغیرہ سے مرکب ہے یہ سب جسم ہے جو مخصوص صفتوں سے مختص ہے  
اور جسم مقدار معین طول و عرض و عمق سے مراد ہے اور وہ اپنی جگہ پر دو قسم  
جسم کے بٹرنے کا مانع ہے اور کبھی یہ لفظ یکا دو سر سے معنی پر بطور استعارہ  
کے بھی استعمال کیا جاتا ہے جسکے معنی ہرگز جمیت کے نہیں ہوتے نہ جیسے  
عرب کہتے ہیں **أَلْبَلَدُ فُخِّي يَدٍ** اَلَا فُخِّي یعنی یہ شہر امیر کے ہاتھ میں ہے  
اگرچہ اسکا ہاتھ لٹا ہوا ہو کیونکہ اسکی معنی فقط ذہن میں بلا کیفیت مفہوم  
ہوتی ہے (یاد رہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت ید کا اطلاق پہلے معنی کی  
رو سے صحیح نہیں کیونکہ وہ جسم و لوازم جسمی سے مقدس ہے۔

دوسرے کی مثال **أَصْبَحَ** ہے جسکو عرب اپنی زبان میں بطور استعارہ  
کے نعمت کے لئے استعمال کرتے ہیں چنانچہ کہتے ہیں **كَلْفَلَانٍ أَصْبَحَ عَيْنَهُ**  
**فُخْكِي** اور عجم و ہند میں انگشت یا انگلی سے نعمت کا استعارہ جاری نہیں ہے  
تیسرے کی مثال لفظ عین ہے کیونکہ جو کوئی اسکی تفسیر کر گیا تو وہ اسکی  
معنی سے کر گیا جو سب معنوں سے ظاہر و صاف ہو لیں وہ فارسی میں چشمہ  
ہے لیکن لفظ عین عربی میں عضو باصرہ و چشمہ آب و آفتاب  
میں مشترک ہے فارسی کے لفظ چشم یا اردو کو لفظ آنکھ میں اس طرح کا اشتراک نہیں  
ہے اسی طرح جنب و وجہ کا لفظ عربی بھی اسی کے قریب قریب ہے۔

پس جیسے کہ ان الفاظ کی معنی کو دوسرے زبان میں بدلنا نادرست ہے  
اسی طرح اوبن لفظوں کا تغیر و تبدل بھی ناروا ہے مثلاً جبکہ **استوعی علی العمر**

وارد ہوا ہے تو ہم کو خیا ہے کہ مستوی علی العرش کہیں کیونکہ ممکن ہے کہ دونوں  
 کے معنی مختلف ہوں کیونکہ مستوی علی العرش استقرار پر دلالت کر نہیں  
 استوی علی العرش سے زیادہ صاف و صریح ہے پس جیسے کہ صفیون  
 کے پلے سے دلالت و احتمالات میں بھی تغیر و تبدل واقع ہو سکتی وجہ سے  
 بچنا ضرور ہے اسطرح اسکی شاخ نکالنے سے بھی احتراز کرنا لازم ہے کیونکہ  
 جب با شمع میں یہ کالفظ وارد ہوا ہے تو ہمیں خیا ہے کہ اسکو بازو بھی  
 ثابت کریں یا ساق کے وارد ہونے سے پاؤں یا لفظ سمع کر آنے سے  
 کان بھی ثابت کریں اور فوق کے لفظ سے اسکو جہت بھی مقرر کریں  
 پس جس طرح یہ تفریع جائز نہیں اسطرح جمع و تفریق بھی روا نہیں  
 اور توفیق الہی سے بہت دور ہے وہ شخص جس نے خاص اسی قسم کے  
 حدیثوں کو جمع کر کے ہر ایک عضو کا ایک ایک باب قرار دیا ہے کیونکہ یہ  
 متفرق کلمات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے متفرق اوقات  
 میں صادر ہوئے ہیں اور یہ مختلف قرینوں پر سامعین کے فہم کے اعتبار  
 پر سرزد ہوئے ہیں کہ وہ صحیح معنوں کو سمجھ لیں گے جبکہ یہ سب خلقت  
 انسان ہی کے مثال پر بیان ہوئے تو کان میں ان تمام متفرقات  
 کا ایک ہی با جمع ہونا اہل ظاہر کی تاکید پر بڑا قوی قرینہ ہوا جس سے  
 شبیبہ کا دم پیدا ہو گیا اور یہ کہنکا ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم  
 کیونکہ ایسے موہم الفاظ بولے جس کے ظاہر معنی خلاف اصل تھے اور لو  
 میں بڑے مشکلات جگئے اور ممکن ہو گئے کیونکہ جب ایک کلمہ ہو تو ممکن ہے

کہ اوسمین احتمال چل سکے جب مکرر سکر چار پانچ بار ایک ہی جنس کے الفاظ  
اوس سے متصل پئے درپئے ہوں تو احتمال بہت ضعیف ہو جاتا ہے غرض  
یہ سب اجتماع کا نتیجہ ہے۔

پس جس طرح متفرق الفاظ کا اجتماع جائز نہیں اسی طرح مجتمع کا متفرق  
کرنا بھی جائز نہ ہوگا کیونکہ جو کلمہ کہ ایک دوسرے کلمہ پر مقدم یا موخر ہے تو  
اوسکو اوس کے معنی سمجھانے میں بڑا اثر ہے اور جو احتمال کہ اوسمین ضعیف  
ہے اوس پر وہ مرجع ہوتا ہے پس جب تم نے اوسمین فرق کر دیا یا فصل تو  
اوس لفظ کا معنی پر دلالت کرنا ساقط ہو جاتا ہے جسکی مثال یہ آیت ہے  
**وَهُوَ الْغَاہِرُ فَوْقَ عَرْشِ عَالَمِ** وہ اپنے بندوں پر قاهر ہے اور یہ عین  
نہیں ہے کہ کہیں کہ وہ مطلق فوق ہے کیونکہ جب اس آیت کو پڑھیں تو  
پڑھنے والے کو ظاہر ہوگا کہ اسمین فوق کا لفظ اوس فوقیت پر دلالت  
کرتا ہے جو قاهر کو مقہور پر ہے اور یہ رتبہ کی فوقیت ہے چنانچہ لفظ  
قاهر کا اسی کو بتلارہا ہے بلکہ یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ غیر عبد پر بھی قاهر ہے  
بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ وہ اپنے بندوں پر قاهر ہے کیونکہ صفت عبودیت کے  
ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت کا ذکر کرنا اولیٰ ہے کیونکہ اس سے اسکی  
سیادت کی فوقیت کا احتمال ہوتا ہے لہذا یہ کہنا بہتر ہے کہ مالک کو  
علامہ پر فوقیت ہے اور یہ کہنا درست نہیں کہ زید کو بکر پر فوقیت ہے  
کیونکہ جب تک دو وزن میں سیادت و عبودیت یا قہارت و مقہوریت یا  
حاکمیت و محکومیت وغیرہ کا فرق نہ بتلاوین تو یہ کہنا صحیح نہ ہوگا (اس

اجمال کی تفصیل الحجام العوام میں ملاحظہ کرو کہ یہ ایک نہایت مختصر خلاصہ ہے (اوسکا)

باز آدم برہم مقصود پس یہ امر بخوبی ثابت ہو چکا ہے کہ آیات استواء کے محکم فی المعنی اور متشابہ فی الکیف نہیں ہو سکتے جیسا کہ بعض کا زعم ہے کیونکہ بدلائل آیات قرآنی اس ایک لفظ استواء کا متعدد معنوں اور مختلف مرادوں پر وارد ہونا متحقق ہو چکا ہے تو حسب قواعد اصول کے بھی وہ متشابہ ہوا پس اس لفظ متشابہ میں جو کئے معنوں پر مشترک محتمل ہو کسی ایک معنی کا خاص کرنا بھی تاویل ہے اور یہ تاویل ہمیشہ ترجیح بعض وجوہ و غلبہ رائے سے حاصل ہوگی۔ پس جس معنی کا حصول عقل و قیاس پر منحصر ہو یا غلبہ رائے کے ساتھ متعلق تو کبھی اوس معنی قیاسی پر خرم کرنا نہ عقلاً درست ہے اور نہ نقلاً روا۔

تاویل کے بھی دو معنی ہیں ایک تو معنی حقیقی کا دریافت کرنا یعنی اصل معنی کا جو مراد قایل ہو اور اک کرنا دوسری معنی حقیقی کا حل مجاز پر کرنا تاویل کا اول مجر و عقل و قیاس پر منحصر نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ علم حقیقت کا پورا پورا لگاؤ ہے لہذا جن سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ۝۳۹ یہ وہی تاویل یعنی معنی حقیقی ہے جس کے انکشاف کے بعد آیات محکم و متشابہ کا باہمی تقاضا مرتفع ہو جاتا ہے جس سے اوسکا ایمان کامل ہوتا ہے اس واسطے وہ جملہ آیات کی تصدیق کر

کیونکہ یہ تصدیق باعتبار کمال تحقیق کے حاصل ہوتی ہے اور تحقیق علم ہی کا ثمر ہے جس سے ادسہ اریقان حاصل ہوتا ہے اور یہی ایمان ہے  
 اَلْكَافِرِينَ اَلْاِيْمَانُ كَلِمَةً (النجاری) پس ایمان کامل حاصل نہیں ہوتا  
 مگر صاحب بصیرت اور اہل معرفت کو جو راسخون فی العلم ہیں واللہ اعلم  
 بالصواب یہاں بعض حضرات نے الا اللہ یہ وقت کیا ہے اور بعض  
 نے واو عطف لیا ہے (قول ثانی کا مدلل ثبوت غنہ راز کے رمز بارہم  
 میں ملاحظہ کرو)

الحاصل حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس نے حضرت یوسف علی نبینا وعلیہ السلام  
 کو علم تاویل جس سے مراد معنی حقیقی ہے خود تعلیم فرمایا کہ مَا قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی  
 عَزَّوَجَلَّ وَلَنُعَلِّمَنَّكَ مَا وُئِلَ الْاَحَادِيثُ وَاللّٰهُ عَلِيمٌ عَلِيمٌ وَلَكِنَّ  
 اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۱۲ ع ۱۳۔ یہاں اکثر الناس یعنی عوام کو بسبب  
 عدم حوصلہ ادراک حقیقت الامر کی جاہل قرار دیا لہذا بعض الناس جو  
 راسخون فی العلم ہیں مستثنی ہو گئے کیونکہ شق ثانی کی تاویل جنہیں اکثر الناس  
 مبتلا ہیں وہ محض قیاس و استدلال عقلی کی پابندی پر منحصر ہے جس کے  
 باعث سے حل حقیقی کا مجاز پر کیا جاتا ہے لہذا یہ حل بے محل ہوتا ہے  
 جس سے اصل آیت کا بھی انکار لازم آ جاتا ہے لہذا ارشاد ہوا کہ فَاَمَّا  
 الَّذِیْنَ فِیْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَیۡفَةٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا نَشَاءُ بَیۡنَہُمۡ اُتْبَغَاءُ الْاِفْتِنَیۡۃِ  
 وَابْتِغَاءُ مَا وُئِلَ بِہِمْ یٰۤاٰیۡہَا حَقِّ سُبْحٰنِہٖ تَعَالٰی و تقدس نے ایسی تاویل باطل  
 سے متنبہ فرمادیا ہے جیسے کہ نصاریٰ نے لفظ روح سے عیسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام



کے حق میں مراد لینے میں کی ہے اس وجہ سے صحابہ رضی اللہ عنہم کہاں حرم داخل  
 کو کام میں لائے اور تاویل کے دروازہ کو نہ آپ کہولا اور نہ دوسروں کو کہلو  
 دیا بلکہ اس کے بند رکھنے میں نہایت اہتمام و تشدد فرماتے رہے یہی وجہ ہے  
 کہ آیات فوق و استوا و ابرادوسر کے کسی تشابہ کی تاویل میں کوئی حدیث وارد  
 نہیں ہوئی ہے اور نہ صحابہ وغیرہم نے کی ہے کیونکہ اولاً اسکی اد کو حاجت ہی  
 نہ تھی کیونکہ وہ زمانہ الطینان طلب کا تھا اور اس کے مطلب کو وہ سمجھ بھی چکے  
 تھے ثانیاً اس زمانہ میں اصحاب زیغ کا خروج بھی نہ تھا۔ بعد ازیں رفتہ رفتہ  
 فرقہ ہائے ضالہ مثل مجسمیہ و مشبیہ و کرامیہ و معتزلہ و جہمیہ وغیرہم کا خروج ہوتا  
 گیا یعنی مجسمیہ نے الفاظ تشابہات مثل یہ وجہ وغیرہ کی معانی مجازی  
 کا عمل حقیقت پر کر کے خالق مطلق کو جسم قرار دیا اس طرح مشبیہ نے تشبیہ  
 کو اپنے ظاہر پر محمول کر کے بعض لوازم جسمی کے ساتھ بھت فوق مطلق کو عقیدہ  
 کر دیا اور معتزلہ و جہمیہ نے تشبیہ کا سرے سے تاویل بعیدہ انکار کیا  
 حقیقت کو مجاز پر حمل کر کے ذات مطلق کو ہر مکان میں ثابت کیا اور کرامیہ  
 نے سرے سے اسکا انکار کیا اور ذات مطلق کو عرش ہی پر بٹھا دیا اور حجت  
 فوق ہی میں مقید کر دیا۔ غرض ہر گروہ اپنے عقاید باطلہ کے ثبوت میں احادیث  
 و آیات تشابہات کو دلیل لایا۔ لہذا علمائے مکملین رحمہم اللہ علیہم نے  
 ناچار ان کی تردید کے لیے ایسے الفاظ سے تشابہات کی تاویل کی کہ جس  
 سے اطلاقیت حق و تنزیہ مطلق میں کوئی نقصان نہ آنے پوے اور اس  
 تاویل کو آیات محکمات کے ساتھ بھی مطابق کیا بلکہ تشابہات کی تفسیر محکمات

سے کی اور نابیکر تبطیق دسی۔

چنانچہ اس قسم کی تاویل و تشبیہ کے نسبت حدیث جاریہ کی اشارۃ دلالت کرتی ہے کہ تفسیر اشارت الی التسماء یعنی یہ تشبیہ جس سما کی مخالف کتاب الہی نہیں ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے **أَفَمَنْ هُمْ فِي السَّمَاءِ** ۲۶۹ ع اگرچہ ظاہر ان ہر دو یعنی حدیث جاریہ و آئینہ کریمہ میں تو مطابقت پائی جاتی ہے مگر دوسرے آیات و احادیث استوی علی العرش کے ساتھ تضاد و تعارض واقع ہوتا ہے کیونکہ عرش فوق سما ہے لہذا اگر علی العرش کو اوس کے ظاہر پر رکھا جاوے تو فی السما کی تاویل کرنی پڑے گی اور اگر فی السما کو اوس کے ظاہر پر چل کرین تو فی الارض مؤول ہوگا یا اگر جہت فوق کو تسلیم کیا جاوے تو حدیث لئی کہ **وَالْأَرْضُ دَلِيلٌ عَلَى السَّمَاءِ** کہ طے علی السما میں تاویل نہ لکھیں پھر یہی یا اگر عرش کی قید کو محکم کہو تو عموم معیت کو متشابہ کہنا پڑے گا یا اس کے بالعکس فرض جس پہلو کو اختیار کرو ساتھ ہی تاویل بھی لگ رہیگی۔ الحق بجز تاویل کے اصحاب عقول کی جو پابند تشبیہ میں تفسی نہیں ہوتی لہذا بنظر رفع ادا م باطلہ اس سبیل کی تاویل صحیحہ بدین شرط جائز ہوئی کہ وہ تاویل بعید از عقل و فہم نقل نہ ہو۔ مثلاً آیت استواء میں صرف یہ کہہ دینا کافی نہ ہوگا کہ **علی العرش** اللہ تعالیٰ بالذات ہے کیونکہ استواء کی معنی ٹھہرنے ہیں جبکہ وہ عرش پر ٹھہر چکا تو اسکی ذات سے کرسی و سما و ارض و مابینہما بالکل خالی رہے لہذا عرش کے سوا جہان کہیں اللہ تعالیٰ کے بالذات ہونیکا نہ کو قرآن و حدیث میں وارد ہی وہ من الصفات ہے لیکن اسم اللہ علم ذات ہے جسکا مدلول لغتاً

ایک ذات واجب الوجود جامع جمیع صفات ہے۔ پس کسی آیت میں الجناح معنی لغوی کے اسم اللہ سے ذات ہی مراد لینا اور دوسری آیت میں لفظ اللہ میں جو محکم فی المعنی ہے تاویل کے صفت علم کی مراد لینا عقلاً قابل تسلیم ہو اور نہ قانوناً جائز ہو اور نہ نقلاً ارداء عقلاً بدین و صحیح نہیں ہے کہ ایک جگہ تاویل کا جواز اور پھر دوسرے مقام پر اسی کا ناجائز ہونا خود ناجائز ہے۔ ثانیاً اس تاویل سے ذات مطلق سبب قید جہت کے مقید ہو جاتی ہے اور جسمیت پائی جاتی ہے پس مطلق کا مقید ہونا باطل ہے مثلاً شاعرش مخلوق و حادث ہے لہذا وہ محل قیام خالق و قدیم نہیں ہو سکتا کیونکہ بعد خلق کے اگر اسکو حاجت ہوئی تو احتیاج منافی غنا ہے

إِنَّ اللَّهَ لَغَفِيْرٌ عَنِ الْعَالَمِیْنَ ع ۱۔ اگر حاجت نہیں ہے تو فعل عبث منافی الوہیت ہے رابعاً اگر حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا استوار ذاتاً علی العرش اور صفۃ فی السماء و علی الارض ہے تو ذات و صفات حق جل و علیٰ بین انفکاک جائز ہوگا یا نہ ہوگا در صورت اول مثلاً صفت علم کے تصور انفکاک سے ذات مطلق میں جہل تصور ہوگا یہ تو محال ہے در صورت ثانی یہ تاویل اور پھر اوپر جہیم ہو و باطل ہیں کیونکہ جہان صفت علم الہی کی پائی جادے گی وہیں وجود ذات باری کا بھی ضرور رہی ہوگا کیونکہ علم و ذات میں آنا و زما نا عقلاً و نقلاً ہرگز انفکاک مستور نہیں ہو سکتا۔

قانوناً یہ تاویل اس لئے باطل ہے کہ اللہ علم ذات ہی پس ذات سے صفت مراد لینا خلاف عادت ہے۔ ثانیاً اسم ذات کو صفت سے اور صفت کو ذات سے تعبیر کرنا خلاف بلاغت ہے مثلاً آیات و احادیث معیت ذاتی کو آیات

واحدیث جہتی پر چل کر ناخلاف قاعدہ ہے کیونکہ صفات توابع ذات ہیں لہذا ہمیشہ توابع اپنے متبوع کے تابع ہوتے ہیں۔

نقلاً یہ تاویل بدین نظر صحیح نہیں کہ لفظ ذات کی قید کے ساتھ اللہ سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا فوق عرش بقید جہت یا بطریق حصر کے ہونا منصوص نہیں ہے بلکہ استوار ایک صفت ہے پس مطلق استوار کو محض ذات کے ساتھ مقید کرنا خلاف منشاء شارع ہے کیونکہ اس کے نقیض آیات و احادیث وارد ہو چکے ہیں پس اس قسم کی تاویل بعیدہ جو دوسرے آیات منصوصہ و احادیث صریحہ کے مخالف ہو صحیح نہیں (جبکی توضیح آئندہ بر محل ہوگی) کیونکہ شریعہ منیٰ ہے تنزیہ ذات مطلق پر اور تشبیہ کسی جہت خاص کی سراسر کیف ہی جو منافی تنزیہ حق ہے کیونکہ اکثر آیات و احادیث سے تعمیم و تخصیص ہر دو ثابت ہے پس محض تخصیص منافی تعمیم ہے لہذا شارع نے جہان کسی قید کے ساتھ تخصیص کی ہے وہاں تعمیم کی گنجائش بھی رکھ چوڑی ہے چنانچہ حدیث جاریہ میں صرف اپنے جہت سمار کو تسلیم فرمایا (یہاں سر بھی نا فہون اور کم عقولوں کے مقابلہ میں واقع ہوا) مگر اس کے ساتھ ہی دوسرے جہات کی نفی نہیں کی (یہ خوب یاد رہے کہ آپ کا کوئی کلام جہت کی قید یا فوق کی حصر کے ساتھ آیا ہے) سوا دوسرے کسی ایک جہت کی نفی کے باب میں ہرگز وارد نہیں ہوا (یہاں کیونکہ ذات مطلق کسی خاص جہت کی قید سے منزہ ہے اور جہت بھی لوازم جمعی سے ہے۔ اگرچہ لفظ ہر سمار کے اشارہ سے جہت علویہ کے طرف اشارہ پایا جاتا ہے مگر فی الحقیقت اس جہت کی تشبیہ بھی خلاف حقیقت نعتی کیونکہ

بِحُكْمِ اللَّهِ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ فَأَيْنَمَا تُولَؤْا فَتُمْ وَجْهَ اللَّهِ اَعْمَ اَكْثَرُ حِجَّتِ مِنْ  
 وہ موجود ہے اور کوئی جہت اس سے خالی نہیں تو ہر جہت فوق عرش و سما  
 کا کب اس سے خالی رہ سکتا ہے اگر کھلے شیء کا خلا لا اِلٰهَ اِلَّا اللَّهُ بَاطِلٌ اَمَّا تَقْوُ  
 چونکہ جہت کی تنزیہ اس قبل کی ہے کہ عقول عامہ اس کے ادراک میں قیام  
 نہیں کیونکہ اگر کسی جہت کی تشبیہ ندی جاتی تو یقیناً جہت کی نفی سے وجود الہی  
 کا انکار کر جاتے کیونکہ عقول عامہ کے تصور میں جنکی عقل سلیم نہیں ہوتی جو  
 کا وجود محال خیال کیا گیا ہے لہذا شاعر نے بمصدق اَنْ تَحْكُمَ النَّاسَ  
 اَحْلَاكَ قَدْ رَعَوْا لَهُمْ (الدَّيْلِيُّ حِينَ عَبَّاس) کے جہت اشرف سے سماء (علو)  
 کے طرف اشارہ فرمایا پس جو حضرات راسخون فی العلم ہیں اس اشارہ جہت  
 علو سے ذات مطلق کو فی السما علی العرش ہی مقید و محدود نفرما دیں گے  
 بلکہ حقیقت بے جہتی و لامکانی کو سمجھ جاویں گے کہ وہ ہر جہت میں ہر جگہ  
 فوق بحر و داخل ہے لہذا وہ بے جہت ہے کیونکہ جہت میں تخصیص ہے اور  
 بے جہتی میں یقین۔ لہذا جبکہ کوئی جہت خاص اس کو نہیں تو وہ لامکانی ہے  
 جس کا رتبہ جمیع ممکنہ پر عالی اور جہت مکانی سے متعالی ہے فنبھا ان الله  
 سَمَاءٌ يَصْفُونَ۔

بیان بالا ایک مختصر تنہیدی جواب تھا نفی جہت و قید مطلق و ثبوت تنزیہ حق کے  
 نسبت لیکن اب ہم یہاں اون آیات و احادیث و اقوال کو نقل کرتے ہیں  
 جنکو سائل نے ثبوت جہت و فوق و استوار وغیرہ صفات تشابہ کے باب میں  
 پیش کیا ہے۔ اور پھر اون آیات و احادیث و اقوال سے جو کچھ کہ انہوں

ثبوت جہت فوق و تحیز و مکان و قید ذات کے نسبت استدلال فرمایا ہے  
 اور سکو بچہ نقل کرینگے اور اوس کے ساتھ ہی انہیں استدلال سے  
 حق جل و علا کی تمثیل فی التشبیہ کو ثابت کر کے دیکھا دینگے انشاء اللہ  
 المستعان و علیہ المکملان۔ واضح باد کہ قال سے مراد متن عبارت سوال  
 سائل ہے اور اقول سے مراد اوسکا جواب ہے۔

قال بفضل اول بیان میں اودن آیتوں کے جن سے استواء خدا کا عرش  
 ثابت ہے۔

أقول۔ اللہ سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا استواء علی العرش تو ثابت ہے بلکہ  
 اوسکا منکر کا فرض ہے کیونکہ یہ منصوص ہے ہاں گفتگو تو اوسکی معنی مرادی کے  
 لینے میں ہے یعنی ہم کہتے ہیں کہ صرف اوس پر ایمان لاوین اور اوسکی معنی نکرین  
 اگر کسی مجبوری سے کہیں تو بقید جہت و تحیز کے بیٹھے یا ٹھرنیکے ایسے معنی نہیں  
 جو سراسر کیفیت ہو۔

قال۔ آیت اول سورہ اعراف میں ہے اِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ  
 السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِیْ سِتَّةِ اَیَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ مَتَّعًا  
 رب اللہ ہے جس نے بنائے آسمان و زمین چھ دن میں پھر بیٹھا تخت پر اور  
 آیت دوم سورہ یونس میں ہے اِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ  
 فِیْ سِتَّةِ اَیَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ لَیْسَ لَکُمْ تَرْکٌ اَلَا مَرَّتْ اَرْبَعٌ  
 جس نے بنائے آسمان و زمین چھ دن میں پھر قایم ہوا عرش پر موضع القرآن  
 میں ہے اس ملک کا دربار عرش پر ٹھہرا سب کام کی تدبیر وہاں سے ہوا انتہی۔

اقول۔ یہاں یہ امر شہدہ رہا جاتا ہے کہ پہلی آیت میں **ثم استوی علی العرش** کا ترجمہ تو (پھر بیٹھا تخت پر) کیا گیا ہے اور دوسری آیت میں جو پہلی آیت کے ہم سیاق ہوا اسی جملہ **ثم استوی علی العرش** کا ترجمہ (پھر قیام ہوا عرش پر) کیا گیا ہے۔ اگر مترجم صاحب نے قیام کو بیٹھنے کے قایم مقام سمجھا ہے تو غلط ہے والا ایک ہی قسم کے دو آیتوں میں ایک ہی لفظ استواء کے دو مختلف معانی کا بلا کسی قرینہ کے لینے سے یہ ارادہ پایا جاتا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کو سب معانی لغوی کا مصداق بنا دیا جاوے سبحان اللہ یہ عجیب قسم کا محکم و خود رائی ہے۔

(۲) ایام ستہ کا ترجمہ چہ دن تو کیا گیا ہے کیونکہ یوم کے ظاہری معنی تو دن کے ہیں مگر معلوم نہیں یہ دن کتنے گنتیوں کا ہے جو آفتاب کے دور سے حاصل ہوتا ہے حالانکہ قبل از تخلیق آفتاب کے ان ایام ستہ ستارہ کا وجود ہی پایا نہیں جاسکتا پس اس صورت میں یہاں ایام ستہ سے وہ دن تو مراد نہیں ہو سکتے جو دور شمسی سے حاصل ہوئے ہیں درحالیہ جن ایام میں خلق ارض و سما کے بعد استواء علی العرش حاصل ہوا ہے اس کے معنی ابھی تک معلوم نہ ہوئے تھے تو پھر خالق عرش و سما کے استواء کے معنی کے بیان کرنے میں ہرگز یہ حبارت جائز نہیں۔

(۳) بیان یہ امر بھی قابل غور و فکر ہے کہ رب کا استواء عرش پر بعد خلق سما و ارض کے ہوا ہے اگرچہ باعتبار خلق کے عرش اول ہے مگر صفت استواء کی بعد خلق ارض و سموات کے اگرچہ عرش موجود تھا مگر غیر مستوی یعنی عرش

۴ حاصل ہوئی ہے کیونکہ قبل از تخلیق ارض و سموات کے

مین ربوبیت کے استفاضہ کی استعداد بالفعل نہ تھی کیونکہ جب تک مربوبات  
یعنے ارض و سموات و مابینہا نہ تھے تو رب کی ربوبیت کا افاضہ بواسطہ عرش کے  
کس پر ہوتا؟ لہذا بعد خلق ارض و سموات کے عرش محل تدبیر امور مملکت عالم  
پہر ایسے تدبیر کام کی استواء رب کے ساتھ ہی متعلق بعرش ہو گئی۔ کیونکہ عرش  
ہی محل تدبیر رب ہی پس اس آیت سے یہ بھی بخوبی متحقق ہوتا ہے کہ تدبیر  
سب کار و بار عالم کی صفت ربوبیت کے مقتضی جزاً ایک خاص نسبت ہی  
جو عرش کے ساتھ وابستہ ہے اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ ۝  
**قال**۔ آیت سوم سورہ طہ میں ہے تَلٰمِزْ یٰلَا مٰنَ یَخْلُقُ الْاَرْضَ وَالسَّمٰوٰتِ  
اَلْحَمْدُ لِرَبِّہِمْ عَلٰی الْعَرْشِ اُسْتُکْوٰی اَمَّا رَہے اوس شخص کا جس نے بنائی  
ہے زمین اور آسمان اونچے وہ بڑا مہر والا ہے تخت کے اوپر اس آیت سے  
جس طرح استواء ثابت ہوا اسی طرح جہت فوق بھی ثابت ہوئی اس لئے کہ آمارا  
ادیر سے نیچے کے طرف کو ہوتا ہے۔

**اقول**۔ آیت بالا سے بغیر کسی شک و شبہہ کے رحمن کا استواء علی العرش  
تو ثابت ہی ہے مگر بوجہ قول مترجم صاحب کے رحمن کا تخت کے اوچھٹ  
فوق ہونا تو قیامت تک ثابت نہیں ہو سکتا جبکہ عرش پر اسکا بیٹھنا یا پھرنا  
ہی ثابت نہ ہو سکا (جو بنا سے ثبوت جہت تھا) تو پھر جہت فوق کے ثابت  
ہو نہیگا دعویٰ اس آیت سے کیونکہ صحیح ثابت ہو سکیگا۔ اور تَلٰمِزْ یٰلَا یعنی  
قرآن امارا ہوا خالق ارض و سموات کا ہونے سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدیر  
کا جہت فوق عرش پر ہونا ہرگز ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ بالفرض عرش سے



نزول قرآن کی وجہ سے حق سبحانہ تعالیٰ کا عرش ہی پر ہونا ضروری امر ہے تو باوجود  
 سے پانی اور آسمان سے عذاب کے نزول کی وجہ سے بھی حق سبحانہ تعالیٰ کا  
 اسی مقام میں ہونا لازم آدو گیا جہاں سے کہ نزول واقع ہوا ہے حالانکہ یہ  
 ایک بے معنی خیال ہے (نزول میں اوپر کے جہت سے نیچے کے طرف  
 حرکت کرنا جسم کا لازمہ ہے جسکی تصریح ہم عنقریب کریں گے) لہذا اگر تحمل جس  
 عَلَی الْعَرْشِ اُسْتَوٰی کے ساتھ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ  
 وَمَا بَیْنَهُمَا وَ مَا تَحْتَ الثَّرٰی ع ۱۴ ع ۱۰ میں حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے  
 طرف جو ان تمام اشیاء کی اضافت کی گئی ہے اوس سے تو اوس ذات  
 مطلق کے ساتھ فی الحقیقت عموم نسبت ثابت ہوتی ہے کیونکہ اَلْاَرْضُ عَلَی الْعَرْشِ  
 اُسْتَوٰی کے مقابلہ میں وَ هُوَ اللّٰہُ فِی السَّمٰوٰتِ وَ فِی الْاَرْضِ بھی وارد ہے  
 اور تحت الثری کے نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ اشارہ  
 فرمایا ہے وَالَّذِیْ نَفْسٌ فُجِّعَتْ بِیْهِ لَوْ اَنَّکُمْ دَلَّیْتُمْ عَلَی الْاَرْضِ السُّفْلٰی  
 اَلْهَبِطْ اِلَی اللّٰہِ (الترمذی) یہاں ہم بھی نہایت عذر قابل ہے کہ حصہ آلی نے  
 اَلْاَرْضُ عَلَی الْعَرْشِ اُسْتَوٰی کے ساتھ ہی آسمانوں اور زمین اور باہرینہا  
 و ماتحت الثری کی اضافت جو اپنی ذات کے طرف فرمائی تھی اوسے کے  
 تحت میں موسیٰ علی نبیاء علیہ السلام کی معراج کا ذکر بھی فرمادیا ہے کہ وَ هَلْ  
 اَنْتَ حَدِیْثٌ مُّؤَمَّنٌ اِذْ رَاَ نَارًا اَقَالَ لَآہِلِہَا اَمْکُؤُا اِنِّیْ اَسْتَبِ  
 نَارًا اَعْلٰی اَنْیَلُوْہَا بِقَبْسٍ اَوْ اَجِدْ عَلَی النَّارِ مَہْدًی فَلَ مَا اَمَّا لَوْ  
 یَا مُوسٰی اِنِّیْ اَنْارُ بَکَ فَاَخْلَعْ بِعَلِّکَ اِنَّکَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًی

وَاَنَا خَشَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ يَا مُحَمَّدٌ اِنِّیْ اَنَا اللّٰهُ لَا اَنَا عَبْدٌ فِیْ رِیْاضِ  
 تاکہ ذات مطلق حق سبحانہ تعالیٰ کی نسبت عرش وارض کے ساتھ ثابت ہو  
 پس استوی علی العرش کے ساتھ موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کے مسلح  
 علی الارض کے ذکر سے وہ استدلال ٹوٹ گیا جو علی العرش معراج محمدی  
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں کی وجہ سے حق سبحانہ تعالیٰ کے علی العرش ہونے  
 قائم کیا جاتا ہے بلکہ ان دونوں آیات کو اولیٰ ترتیب اصلی کے ساتھ ملا کر غور  
 کرنے سے ایک ایسی عموم نسبت ثابت ہوتی ہے کہ ملحوظ اسکی احاطت ذاتی  
 کے عرش و فرش کے ساتھ متساوی ہے البتہ رحمن کو صفت استوار کے ساتھ  
 جو ایک خاص نسبت عرش سے حاصل ہے وہ خصوصیت اوس کے غیر کے  
 ساتھ جو ارض و سماء و مابینہما وغیرہم میں نہیں پائی جاتی۔

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اس سے پہلی آیت میں استوار  
 رب کا ذکر باعتبار تدبیر کاموں کے کیا گیا تھا۔ کیونکہ انتظام و تدبیر و ملکیت عالم  
 کی صفت ربوبیت کے مقتضی ہے اور اس آیت میں نزول قرآن کے ساتھ  
 صفت رحمانیت کا ذکر کیا گیا ہے کیونکہ قرآن خود رحمت ہے نیز یہاں استوار  
 عرش کے ساتھ اسم رحمن کی تخصیص میں بھی ایسے دقیق مناسبتیں ہیں کہ  
 اَلْغَرَّ النَّاسُ لَا یَعْلَمُوْنَ ہم نے اسکا کچھ ذکر کتاب تنزیلات کے منزل سادس  
 میں کیا ہے اگر کوئی طالب صادق اور ان پدیدون کے سمجھنے کا لائق ہو تو  
 وہاں دیکھے اور سمجھے۔

اَللّٰهُمَّ عَلَی الْعَرْشِ الشَّہِیْدِ کی تفسیر مولانا شاہ عبدالقادر صاحب مفتح القرآن

مین اس طرح فرمائی ہے کہ (وہ خدا بے نہایت بخشش کرنیوالا عرش کے اوپر رہتا  
یعنی سب سے بلند ہے) اوسکا مکان بسبب بزرگی کتنے بسبب رہنے کے جو وہ کسی  
مکان میں نہیں اور کوئی مکان اوس سے خالی نہیں بلکہ ایک عالم نے کہا ہے  
کہ عرش کا مقدور نہیں جو خدا تعالیٰ کو اٹھاسکے بلکہ خدا تعالیٰ نے اوسے اپنی قدرت  
سے سب چیز سے بلند اٹھا ہوا رکھا ہے انتہی کلامہ) یہاں مولانا صاحب نے تو  
استوی علی العرش کے معنی بیٹھنے یا قرار پکڑنے کے کچھ بھی نہ لئے اور نیز  
علی العرش اوس ذات مطلق کا علو نہ صرف رتبی ہونیکے ذکر پر اکتفا کیا بلکہ فوقیت  
مکانی کی صاف نفی کی اور پہراوسکی عموم معیت کا ذکر نہایت عمدہ پیرایہ میں کیا  
ہے فالحمد للہ۔

قال۔ آیت چہارم سورہ حدید میں ہے ھُوَ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ  
فَیَسْتَوِیْ اَبَیْنَهُمْ اَسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ کَیْفَ اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰلَیْکُمْ فِی الْاَرْضِ وَ مَا  
لَیْکُمْ اَلَمْ یَسْخَرْ مِنْہُمْ فِیْہَا وَ ھُوَ سَعٰدٌ اَلِیْمًا کُنْتُمْ وَاللّٰہُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ  
وہ جس نے بنائے آسمان و زمین چہ دون میں اور بیٹھا تخت پر جانتا ہے جو بیٹھا  
ہے زمین میں اور جو نکلتا ہے اوس سے اور جاتا رہا آسمان سے اور جو بیٹھا  
ہے اوس میں اور وہ تمہارے ساتھ ہے جہاں کہیں ہو تم اور اللہ جو کرتے ہو دیکھتا ہے۔  
اقول افسوس تو یہ ہے کہ مولانا شاہ عبدالقادر صاحب جو فریق ثانی کے ماننے  
ہوئے شخص ہیں وہ تو موضع القرآن میں زیر تفسیر آیہ مذکور تم استوی علی العرش  
کی معنی (بہر قصد کیا عرش کا) بیان کریں اور یہ لوگ اپنے میثوا کے خلاف  
استوی علی العرش کی معنی تخت پر بیٹھنے کی نکالیں اگر اس سے یہ مطلب ہے کہ

استوی علی العرش کی ایسی ہی معنی کہے جاوین جس سے اس ذات مطلق کا قید  
 وحصہ عرش بن ثابت ہو جاوے تو افسوس صد ہزار افسوس کہ اس آیت میں دو سر  
 ایسے صاف و صریح جملے اور الفاظ موجود ہیں جو ان کے اس فرضی حصہ و قید  
 کو توڑ کر اس ذات مقدس کی مطلقیت حقیقی کو ثابت کرتے ہیں اگر کوئی سمجھنے والا  
 ہے تو سمجھے اور اس آیت کو اور سے پڑھے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس فرماتا ہے  
 کہ **وَهُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**  
**هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ**  
**عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ**  
**السَّمَاءِ وَمَا يَصْعَدُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ**  
 مع اس سے پہلے یہاں ذات مطلق کا ادل و آخر و باطن و ظاہر ہونا  
 بیان فرمایا کیونکہ ضمیمہ ہو کا مرجع ذات ہے نہ کہ کوئی صفت جس سے حجج  
 مراتب عالم بر احاطت ذاتی محقق ہو گئی کیونکہ کوئی حالت کسی عالم غیب و  
 شہادت یا ملک و ملک کی ان چاروں اعتبارات ذات حق و احاطت مطلق  
 سے خارج نہیں رہ سکتی کیونکہ چاروں جملے حصہ واقع ہیں اور بعد ذکر  
 اس احاطت و معیت کے ساتھ ہی احاطت و معیت علمی کا بھی ذکر فرمایا  
 تاکہ معیت ذاتی مع العلم محقق ہو اور فیما بین ذات و صفت کے مغایرت  
 و انفکاک متصور نہ ہو پس یہ عدم تغایر بغیر تحقق احاطت و معیت ذاتی  
 کے رفع نہیں ہوتا لہذا احاطت ذاتی کے ساتھ ہی احاطت علمی کا ذکر فرمایا  
 تاکہ قول ثانی قبل اول کے سنا فی نہ ہو بلکہ یہ احاطت علمی نشا و ثبوت احاطت

ذاتی ہوا در یہہ دونوں قول با ہم ایک دوسرے کی مثبت ہوں نہ اور پہراں حال  
 کی تفصیل اس طرح فرمائی کہ وہ ذات جس نے آسمانوں اور زمین کو ایام سنہ  
 میں پیدا کیا اور پہر مستوی ہوا عرش پر جانتا ہے وہ جو کچھ کہ زمین میں داخل  
 ہوتا ہے اور جو کچھ اوس سے نکلتا ہے اور جو کچھ کہ آسمان سے نیچے اترتا ہے  
 اور جو کچھ کہ اوپر چڑھتا ہے۔ کیونکہ خالق کو اپنے جمیع مخلوقات کا علم ضروری  
 (أَلَا يَعْلَمُونَ خَلْقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) جبکہ اس بیان سے حق سبحا  
 نبغالی نے وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ کی تفصیل فرمائی تو پہراں اس قول اول  
 و ہوا الاول والاخر کی تصدیق کے نسبت جسکے ضمن میں قول ثانی احاطت  
 علمی کا تحقق بھی ہو جاتا ہے وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ فرمایا یعنی وہ اللہ  
 تمہارے ساتھ ہے (کیونکہ ضمیر ہو کا مرجع ذات ہے) جہاں کہیں کہ تم ہو  
 خواہ زمین کے اندر ہوں یا زمین کے اوپر یا آسمان کے نیچے یا آسمان کے اوپر  
 یعنی دنیا و آخرت میں بہر حال تمہارے ساتھ ہے لہذا ایںہا عموم مکان کے لئے  
 نایا گیا اور کہتم افعال ناقصہ سے بیان کیا تاکہ عموم مکان کے ساتھ عموم  
 زمان بھی ثابت ہوا اور پہراں اسی معیت ذاتی مع العلم کی سنابست سے فرمایا کہ  
 مَا تَكُونُونَ بَصِيرًا یعنی جو کچھ تم کرتے ہو وہ دیکھتا ہے۔ کیونکہ یہہ ردیف افعال  
 کی جسکا لفظ ذات کے ساتھ ہے وہ متعلق بعلم شہودی ہے اور یہہ علم شہودی  
 بغیر از معیت ذاتی کے حاصل نہیں ہوتا لہذا ارشاد ہوا کہ وَلَا تَسْتَفْهِقُونَ  
 مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَكُمْ مَع ۳۳ یعنی اللہ جل شانہ سے کوئی بات چپا نہیں سکتے  
 کیونکہ وہ اللہ اور ان کے ساتھ ہے گویا اس آیت میں ہدایت کی ہے کہ اول

کی چھپی باتوں کے جلنے سے اللہ تعالیٰ کی معیت ذاتی بردلیل لوحیا نچاس کی  
 تصریح دوسرے مقام پر اس طرح فرمائی ہے کہ وَلَقَدْ عَلَّمُوا مَا تَوَكَّلُونَهُمْ  
 نَفْسَهُمْ وَحَنُّ الْقُرْبِ الْكَيْدِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ۱۶۷ یعنی ہم جانتے ہیں  
 جملہ خطرات نفسی کو اور ہم بہت نزدیک ہیں اس کی رگ جان سے یہاں دو  
 جملوں کے درمیان واو تفسیر لائی گئی جس سے احاطت علمی کے پہلے جملہ  
 کی تفسیر دوسرے جملہ میں معیت ذاتی سے کی گئی کیونکہ خطرات نفسی کا علم  
 معیت ذاتی کے متعلق ہے لہذا معیت ذاتی کے ساتھ جو علم کہ حامل ہوگا  
 وہ بعلم شہودی ہی ہوگا کیونکہ اَمِنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ  
 پس جس ذات کا محل قیام نفوس عباد ہو تو اس کو ان تمام وساوس و کشتیا  
 نفوس عباد کا علم شہوداً حاصل ہونا کیونکہ محال ہوگا واللہ اعلم بالصواب۔  
 اے حضرت آپ کو فرودہ ہو کہ جو آپ نے علی العرش استویٰ کی معنی ذات  
 سے حق سبحانہ تعالیٰ کے عرش پر قائم ہونیکے لینے کے نسبت کو شش فراوان  
 فرمائی تھی سو اب یہاں بلاتا ویل کے آ یہ کریمہ وَهُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ  
 میں صحیح لفظ قائم کا منصوصاً وارد ہو چکا ہے جس کا ترجمہ بھی مولوے  
 رفیع الدین صاحب نے یہ کیا ہے کہ (کہڑا ہے وہ اوپر ہر جان کے)  
 اب تو یہ امر اور بھی صاف ہو گیا کہ استواء اور قائم ان دونوں کی  
 معنی کہڑے ہونیکے ہیں جبکہ استواء کی معنی قائم کے لئے تگے ہیں تو یہ قائم  
 کے معنی بھی استواء کے ہوئے تو اس صورت میں آپ ہی کے قول کے  
 موافق اس آیت کی یہ معنی ہوگی کہ وہ ذات مستوی ہے اوپر ہر ایک

نفس یا ہر جان کے تو بس عرش ہی پر قیام ذات حق سبحانہ تعالیٰ کے اثبات کی کوشش رایگان گئی فالحمد للہ روستا سے دوست بارانِ جنت بہ رفت و در پائے ناودان نشست

بِس جہنوں نے استوار کی ظاہری معنی لینے کے نسبت تائید امولانا شاہ عبد القادر کے ترجمہ کا حوالہ دیا ہے اور فرمایا ہے کہ صاحب موصوف نے اپنی تفسیر موضع القرآن میں وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ کا ترجمہ از روئے ظاہری معنی کے یہ فرمایا ہے کہ (خداے تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے جہاں تم ہو) جس کا صاف مفہوم متبادر معیت ذاتی ہے جسکو ایک عامی بھی سمجھ سکتا ہے۔  
قال۔ یہ سب سات آیتیں ہیں جن سے استوار خدا کا عرش پر نصرت ثابت ہوتا ہے۔

اقول۔ ان سات آیتوں سے چار آیتیں استوار علی العرش کے تواور لکھ دئے گئے ہیں باقی کے تین آیتیں یہ ہیں (۵) سورہ رعد میں کہ اَللّٰهُ الَّذِیْ رَفَعَ السَّمٰوٰتِ بِغَیْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا اَلَمْ یَسْتَوِ عَلَی الْعَرْشِ (۶) سورہ فرقان میں اَلَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَكَانَ یَوْمَئِذٍ سِتَّةَ اَیَّامٍ مِّثْلًا مَّا تَسْتَوِی عَلَی الْعَرْشِ (۷) سورہ سجد میں اَللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَیْنَهُمَا فِی سِتَّةَ اَیَّامٍ مِّثْلًا مَّا تَسْتَوِی عَلَی الْعَرْشِ ان ساتوں آیتوں میں اللہ رب رحمان کا استوی علی العرش بنیہ کسی شک و شبہ کے ثابت و متحقق ہے۔ آسان و صاف مگر یہ تو فرمائے کہ اس ثبوت استوار سے حق سبحانہ تعالیٰ کا

عرش پر بیٹھا دٹھرنایا قائم ہونا کیسے ثابت ہو جاوے گا؟  
**قال۔** اور ترجمہ انشا شاہ عبدالقادر رحمۃ اللہ علیہ نے دو جگہ یوں کیا ہے۔  
 عرش پر اور چار جگہ یوں ہے قائم ہوا تخت پر اور مولوی رفیع الدین دہلوی  
 نے یوں کیا ہے پر قرار پکڑا اور پر عرش کے

**اقول۔** خادم الاسلام دہلی کی مطبوعہ موضح القرآن جو مولانا شاہ عبدالقادر  
 رحمۃ اللہ علیہ کی تفسیر ہے آپ کے خوش قسمتی سے اس وقت میرے روبرو  
 دھری ہوئی ہے آیت سورہ اہل اعراف میں ثم استوی علی العرش  
 کی یہ تفسیر کی ہے کہ (پہر غالب ہوا اور پیدا کرنے عرش کے یاسید ہوا  
 اور پر عرش کے حکمرانی شروع کی) آیت دوم سورہ یونس میں غلب ہوا  
 حکم اوسکا اور پر عرش کے کہ مخلوق اعظم ہے) آیت سوم سورہ رعد میں ہے  
 (پہر ارادہ کیا عرش کے بنانے پر) آیت چہارم سورہ طہ میں الرحمن  
 علی العرش استوی کی یہ تفسیر کی ہے کہ (وہ خدا ہے نہایت بخشش کرنے والا  
 عرش کے اور پر رہا) آیت پنجم سورہ فرقان میں ہے کہ (غالب ہوا حکم  
 اوسکا اور پر عرش بزرگ کے سب مخلوقات سے بڑا ہے۔) اور آیت ششم  
 سورہ سجدہ میں ہے کہ (غالب ہوا حکم اوسکا اور پر عرش کے) اور آیت ہفتم  
 سورہ حدید میں ہے کہ (پہر قصد کیا عرش کا) پس ان جملہ سات آیات  
 کے ترجمہ میں مولانا شاہ عبدالقادر صاحب نے عرش پر بیٹھنے یا تخت پر  
 قائم ہونے کی معنی ایک مقام پر بھی نہیں لئے ہیں باوجود اس کے ان کے  
 طرف اسکی نسبت کو صریح بہتان ہے بلکہ مولانا موصوف نے ان



ساتون مقام میں عرش کو اپنی حالت پر رکھا کہیں تخت سے اس کی تعبیر نہیں کی  
البتہ استواء کے لئے معنی فرمائے ہیں لیکن ہر وقت اپنی تفسیر کو ایسے معنوں  
سے جھین کر وکیف ہو بہت بجا یا ہے یعنی کہیں تو فرمایا کہ غالب ہوا اور پیدا  
کرنے عرش کے۔ یا غالب ہوا حکم اور سکا عرش پر۔ یا غالب ہوا عرش پر۔  
اور کہیں کہا کہ پہر قصد کیا عرش کا۔ یا یہ کہا کہ پہر ارادہ کیا عرش بنانے پر۔  
غرض آپ نے ان مختلف مقامات میں مختلف معنوں کے لئے میں حتی الوسع  
ایسی کوئی معنی کی نسبت بھی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے طرفت نہیں کی ہر  
جس سے عوام الناس کو جسم و لوازم جسمی کا مشبہ پیدا ہو سکے۔

اب رہا مولوی رفیع الدین صاحب دہلوی کا یہ ترجمہ فرمانا کہ پہر قرار پڑا  
اور پر عرش کے۔ ہمیر کوئی حجت شرعی نہیں ہو سکتی در انحالیکہ خود ان کے  
والد بزرگوار مولانا شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی نے اپنے عقاید فارسی میں  
اون تمام معنوں کی نفی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس سے کی ہے جنہیں تجرید و کمال  
وجہت وغیرہ لوازم جسمی پائے جاتے ہیں حکما ذکر آئندہ مفصلاً آدے گا  
اور نیز ان کے بڑے بہائی مولانا شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نے تحفہ میں  
فرمایا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ را مکان نیست و اور اچھے از تحت و فوق متصور  
نیست ہمیں است مذہب اہل سنت اور ان کے دوسرے بہائی مولانا  
عبدالقادیر صاحب نے موضع القرآن میں سورہ اعراف کی آیت استواء  
کی تحت میں فرمایا ہے کہ یہودی کہتے ہیں کہ سیدہ لیلٹ گیا (ماندگی سے)  
اور پر عرش کے یہ مسئلہ مشابہات سے ہے کہ ایمان لانا چاہئے اور کھوج

نہ نکالے الخ پس اس صورت میں صرف مولوی رفیع الدین صاحب کا یہ ترجمہ کیونکر استقرار مکان پر حجت ہو سکتا ہے بلکہ باکی دیگر مفسرین و تفسیرین کا ایک لفظ استوار کی معنی میں اس قدر اختلاف واقع ہونا ہمارے طرف سے حجت ہے کہ یہ لفظ استوار کا تشابہ فی المعنی ہے۔

میں اس لفظ تشابہ فی المعنی کی جن لوگوں نے ایسی معنی لئے ہیں وہ ایک قیاسی تاویل ہے جو لایق اعتماد و قابل اعتقاد نہیں۔ چنانچہ شعرانی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب البواقیت و المجواہر میں فرمایا ہے کہ نفوس آدمیوں کے خواہش کرتے ہیں شبہات میں خوض کرنے کی اور مختلف چیزائے سلف و خلف کی آیات استوار میں اور ذکر کیا تفسیر و ن میں جملہ رطب و یابس کو اور گرام ہو گئے مشبہ لوگ یہاں تک کہ کہا اللہ تعالیٰ کے لئے جسم ہے پس ائمہ پیش آئے اُن کے ساتھ تکفیر و تضلیل و قتل و غارت و القاب بدیہ الخ قال۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے یوں کہا باز مستقر شد بر عرش اور یہی ترجمہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ماثور ہے۔

اقول۔ مولانا شاہ ولی اللہ قدس سرہ نے اپنی کتاب عقاید مین لیون  
 لکھا ہے کہ دینی داند حقیقت این تفوق واستوار را اگر خودش و خجہ کاران  
 در علم از گسانیکه داد آن را خدا تعالی از نزد خود علمی گو یا آسپے پیمان معنی  
 فوق واستوار حق سبحانہ کے بارہ میں اپنے قول پر آئیے کہ یہ لایکھ کر آئے  
 اَلَا لِلّٰهِ وَالرَّاسُخُونَ فِي الْعِلْمِ کو استشہاد فرمایا ہے جس سے یہ  
 ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے پاس صفات فوق واستوار کے تشاہ

و مودل بین محکم فی المعنی نہیں جیسا کہ ان کے فرزند ارجمند شاہ عبدالقادر صاحب  
 نے بھی اوسکو تشابہ کہا ہے پس اس صورت میں بالفرض اگر کسی مقام پر  
 شاہ صاحب نے **تھم استوی علی العرش** کا ترجمہ باز مستقر شد بر عرش  
 کیا ہر توجیہ ایک تاویل حسنی ہوئے نہ کہ حقیقی تاہم اس تاویل میں بھی وہ صاحب  
 کی مراد استقر سے بیٹھنے و کھڑے ہونے کی تو ضرور نہوگی کیونکہ استوار کے  
 معنی ظاہر استقر کے لئے جاوین تو۔ **تھم** کا لفظ اس بات کو ثابت کرے گا  
 کہ آسمان وزمین کے پیدا کرنے سے پہلے خدا تعالیٰ کس چیز پر بیٹھا تھا اور  
 کا ہی پر کھڑا تھا کیونکہ ایسے استقرار میں تو تجیز و مکان لازم ہے حالانکہ  
 شاہ صاحب مروج ان تمام لوازمات جسمی کی نفی تصریحاً فرما چکے ہیں چنانچہ  
 قول الجہیل کے فصل سیوم کا یہ ترجمہ ہے پاک ہے نقصان و زوال کے  
 سب عیبوں مجسم ہونے اور تجیز یعنی احتیاج مکانی اور عرض ہونے اور جہت  
 میں ہونے اور الوان و اشکال سے اور وہ جو وارد ہوا ہے استوار علی العرش  
 اور صغک و یدین کا اثبات سوا اسکا ایمان ہم رکھتے ہیں مجمل بلا تفصیل پھر  
 اوسکی تفصیل کو خدا کے علم پر تفویض کرتے ہیں اتنا تو ہم بالیقین جانتے ہیں  
 کہ اس کے استوار وغیرہ میں ہمارا ساتھ انصاف بالتجیز وغیرہ نہیں بلکہ خدا کی  
 مثل کوئی چیز نہیں اور وہ سمیع اور بصیر ہے اور جانتے ہیں ہم کہ استوار  
 علی العرش ایک چیز ثابت ہے اللہ تعالیٰ کے واسطے جیسا کہ اپنی کتاب میں  
 اوسکو ثابت کیا ہے انتہی۔ پس اس صورت میں اگر استوی کی تعبیر استقر  
 سے کی گئی ہو تو شاہ صاحب کی مراد ضرور اس استقر سے ثابت ہو یا تمام

و کامل ہوا کے ہوگی جیسا کہ کہتے ہیں کہ قرار کپڑا ملک حکومت پر فلاسٹیک یا قرار  
 کپڑا افلان امر قاضی کے راے پر۔ یعنی ثابت ہوا جسمین وہ کم و کیف نہیں  
 ہے جو کہ بیٹھنے یا کھڑے ہونے یا ٹھیرنے کے مفہوم میں پایا جاتا ہے واللہ اعلم  
 اور کہا ہے ابوالبرکات عبداللہ بن احمد بن محمود النسفی الخفی نے اپنی تفسیر  
 مدارک میں زیر آیہ ثما استوی علی العرش کے کہ تفسیر العرش  
 بالسمایر ولا استواء بالاستقرار کما یقول المشبہة باطل الخ  
 یعنی عرش کی تفسیر تخت سے اور استواء کی تفسیر استقرار سے جیسا کہ مشبہہ  
 کرتے ہیں باطل ہے۔

اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا وہ اثر جس سے استوی علی العرش  
 کے معنی عرش پر مستقر ہونیکے آئے ہوں یہاں مذکور نہیں۔ اگر اس اجمالی  
 حوالہ سے وہ تفسیر مراد ہے۔ جو زبان زد عام میں ابن عباس کی مشہور  
 ہے تو وہ ہرگز قابل حجت نہ ہو سکے گی کیونکہ سیوطی علیہ الرحمۃ نے اتقان  
 میں کہا ہے کہ سست ترین طرق ابن عباس کی تفسیر ہے انتہی کیونکہ  
 محدثین کے طریق پر ہمہ سند نہیں ہوئی ہے لہذا محققین کے نزدیک ہم  
 قابل سند نہیں ہے بلکہ بعضوں نے تو اسکا صاف انکار کیا ہے کیونکہ  
 حدیث صحیح ابن عباس سے جو بات ثابت ہو چکی ہے اس کے خلاف یہاں  
 تفسیر میں ہے واللہ اعلم بالصواب۔

الکملہ

یا اگر اس سے وہ اثر مراد ہے جو من طریق محمد بن ہروان عن  
 عن ابی صالح مروی ہے تو اسکو امام بیہقی نے منکر کہا ہے اور کہا

بیہقی نے کہ اسی اسناد سے دوسرے جاے بھی ابن عباس سے روایت آئی ہے مگر یہ ابوصالح وکلبی و محمد بن المروان یہ سب متردک ہیں اہل حدیث کے نزدیک۔ اور نہ دین حجت پر ٹٹتے اونکے روایتوں سے بسبب اس کے کہ بہت منکر ہیں روایتیں انکی اور بسبب ظاہر ہونے جھوٹ کے اون کی روایتوں میں اور کہا ہے امام بیہقی نے ابن عباس کی روایتوں میں کلام کر نیکے بعد کس طرح جائز ہو سکتے ہیں مثل ان باتوں کے ابن عباس سے اور نہیں روایت کرتا اوسکو اور نہ بعض اونکا کوئی اونکے اصحاب ثقات سے باوجود شدت حاجت کے اونکی معرفت کے طرف اور جس چیز کے ساتھ منفرد ہوا ہے کلبی وغیرہ وہ واجب کرتی ہے حد کو اور حد واجب کرتی ہے حدوٹ کو بسبب محتاج ہونے حد کے طرف حد کرنے والیکے کہ خاص کر وہ اوسکو در حالیکہ باری قدیم و لم یزل ہے انتہی۔ پھر کہا امام بیہقی نے جو کچھ حکایت کیا گیا ہے ابن عباس سے وہ ماخوذ ہے کلبی کی تفسیر سے اور کلبی ضعیف ہے۔

**قال۔** اس سے معلوم ہوا کہ یہ آیات لفظاً محکم ہیں اور کیفیتاً متشابہ اور ترجمہ کرنا اونکا لغتہ درست اور ایمان لانا اونپر واجب اور سوال کرنا اونکی کیفیت سے بدعت ہے۔

**اقول** بیشک ان جملہ آیات میں استوار کا لفظ محکم ہے لہذا حق سبحانہ تعالیٰ کے استوار علی العرش پر ایمان لانا بھی واجب ہے اور کچھ بھی درست ہے کہ کیفیت اوسکی متشابہ ہے لیکن کیفیت کا متشابہ ہونا بعینہ اوس کے معنی کا

متشابہ ہونا ہو کیونکہ یہاں حبقدر لغوی معنی استوار کے مثلاً بیٹھے۔ یا قرار کپڑے یا  
 ٹھہرنے یا کپڑے رہنے و قایم ہونے وغیرہ کے لئے گئے ہیں وہ سب کے  
 سب باکیف ہیں اگر ان معنوں سے اونکی کیفیت ذاتی کو زایل کر دیں تو  
 معنی بھی زایل ہو جائینگے۔ درحسبکی تصریح گزر چکی، پس اس صورت میں  
 استوار کی معنی کا سوال کرنا بدعت ہے کیونکہ استوار کی تفسیر یا تاویل  
 کسی معنی لغوی کے ساتھ ماثور نہیں ہے چنانچہ مالابدمتہ میں ہے کہ  
 معنی احاطہ و قرب و معیت و ندائیم کہ چسیت و بھینین استوار کے ادبخانہ پر  
 اور پھر فرمایا کہ ایمان بدان باید آورد و بر معنی ظاہر آن حمل نباید کرد پس  
 اس سے ثابت ہوا کہ استوار کی معنی متشابہ ہیں لہذا معنی ظاہری پر اس  
 ایمان لانا واجب نہیں ہے بلکہ احتراز اس سے واجب ہے کیونکہ تاغیر حق  
 راجح ندائستہ باشی۔ چنانچہ اسکی تفصیل ابھی آوے گی انشاء اللہ تعالیٰ  
 اگرچہ کچھ شک نہیں کہ لفظ استوار کا لغت عرب ہی کے معنوں میں بولا گیا  
 ہے مگر جب کہ اسکی معنی ہی لغتاً منحصر نہیں ہیں تو پھر فرمائے کہ اسکا ترجمہ  
 کون سے معنی کے ساتھ کیا جاوے اور کیا مراد لیجاوے اگر ان سے کسی  
 ایک معنی کو اختیار کیا جاوے تو اس تخصیص کی کیا وجہ اور اس پر کیا دلیل  
 ہوگی۔ علی الخصوص ایسے معنی کے ساتھ جو لازم جمی ہوں ترجمہ کر کے  
 اوس پر ایمان لائیکو واجب کہنا خود نا واجب ہے۔

**قال**۔ مالابدمتہ میں فرمایا انکار کرنا مخصوص کا کفر اور تاویل اونکی جمل میں  
**اقول**۔ نہایت درست ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ کا استوی علی العرش تو

منصوص ہے لہذا اسکا منکر کا فر ہے مگر اسکی معنی و کیفیت منصوص نہیں ہے  
 باوجود اس کے بیٹھنے یا ٹھہرنیکے ساتھ استوار کی تاویل کرنا بلاشبہ جہل  
 مرکب ہے۔

مالا بد منہ میں جملہ مذکور کے اوپر کی کچھ عبارت کو پڑھ کر دیکھئے کہ قاضی ثناء اللہ  
 بانی تہی کیا تحریر فرماتے ہیں۔ پس ایمان آریم کہ حق تعالیٰ محیط اشیا و است  
 و قریب معنی احاطہ و قرب و معیت نہ انیم کہ حیثیت و ہمچنین استوار و سجان  
 بر عرش و گنجائش اور قلب مومن و نزول او آخر شب باسماں با بین  
 کہ در احادیث و نصوص وارد اند و ہمچنین یہ وجہ کہ نصوص بر آن ناظر اند  
 ایمان بدان باید آورد و بر معنی ظاہر آن حمل نباید کرد و در تاویل آن نبای  
 آمد و تاویل آنرا حوالہ بعلم الہی باید کرد تا غیر حق را حق نہ دانستہ باشی در  
 صفات و افعال الہی غیر از جہل و حیرت نصیب بشیر ملکہ نصیب ملائکہ ہم  
 انکار نصوص کفر است و تاویل آن جہل مرکب انتہی۔

**قال** جس طرح اس آیت سے استوار ثابت ہوا اسی طرح یہ بات بھی  
 ثابت ہوئی کہ معیت خدا کے ساتھ بندوں کے علمی ہے نہ ذاتی اس لئے  
 کہ ذکر عموم علم کا کیا پر معیت کا پر بصارت کا۔

**اقول**۔ قاضی ثناء اللہ بانی تہی نے مالا بد منہ میں تحریر فرمایا ہے کہ  
 او تعالیٰ محیط اشیا و احاطہ ذاتی و قرب و معیت با اشیا و در بدنہ آن  
 احاطہ و قرب کہ در خور فہم قاصر ماباشد کہ آن شایان خباب قدس اویست  
 انتہی۔ اس سے ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی احاطت و معیت ذاتی محکم ہے مگر

اس احاطت و معیت کی معنی تشابہ بین یعنی معیت ذاتی مجہول الکیف ہے جس کا تفصیلی ثبوت مختلف طور پر جا بجا دیا گیا ہے جسکے دیکھنے کے بعد تمامی شبہات رفع ہو جاسکتے ہیں بشرطیکہ حشیم حق بین ہو۔

آیت چارم کے ضمنی جواب کو مکرراً دیکھئے کہ ہوالا دل سے بصیر تک اول ذکر احاطت ذاتی کا تفصیلاً ہوا ہے اور پھر احاطت علمی اجمالاً اور پھر اوس اجمال کی تفصیل فرما کر احاطت ذاتی پر اس بیان کو ختم کیا ہے یعنی اولاً عموماً احاطت ذاتی کا ذکر کیا اور پھر احاطت علمی کی شان بتلا کر پھر معیت ذاتی کا اعادہ فرمایا تاکہ بندہ جان لے کہ حق سبحانہ تعالیٰ اوس کے اعمال جوارح کا بالذات بصیر ہے کیونکہ اللہ علم ذات ہی بالفرض یہاں معیت علمی مراد ہوتی تو بجائے بصیر کے علم فرماتا چنانچہ دوسرے مقام پر ارشاد فرماتا ہے کہ وَتَحْنُ أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لَئِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ

اگرچہ یہاں ضمنی سخن کا اشارہ الیہ ذات ہے تاہم لیکن حرف استدراک کے لانے سے قرب صفاتی کے قید کا اشتباہ بھی مرتفع ہو گیا کیونکہ صفات امور معقولیہ سے ہیں جنکا ادراک متعلق بعلم ہے اور ذات مرنی و مجسوس سے لہذا اسکا ادراک متعلق بہ بصر ہے یہی سر ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے لا تعقلون یا لا تعقلون نہیں کہا بلکہ وَلَٰكِنْ لَا تَبْصُرُونَ فرمایا کیونکہ ذات فی حد ذاتہ معقول نہیں ہے مگر افسوس ہے کہ صاحبان بصیرت بہت کم ہیں خیر اس سے تو اسقدر ضرور ہی ثابت ہو جاوے گا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی معیت بھی مع الذات ہے جیسا کہ بیان ذیل سے ظاہر ہوگا انشاء اللہ تعالیٰ



قال۔ اور جس آیت میں قید علم کا ساتھ معیت کے نہیں آئے وہ بقاعدہ اصول فقہ محمول ہے آیت مقید پر اور اسی جگہ سے سارے روئے زمین کے مفسرین نے کیا حنفی کیا مالکی کیا شافعی کیا حنبلی معیت کے علمی کہا ہے اور یہ تفسیر ہے تاویل نہیں اور یہی حکم ہے آیات احاطہ و قرب وغیرہ کا۔

اقول۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ واللہ بکَلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ بِهَا میں احاطت کا ذکر مطلقاً وارد ہے جبکہ دوسری جگہ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحْكَمَ بَكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا میں بقید علم کے احاطت کا ذکر ہوا ہے تو بقاعدہ اصول فقہ پہلی آیت کو جمین احاطت کا ذکر مطلقاً ذاتی ہے دوسری آیت پر محمول کرنا چاہئے جمین وہ احاطت ذاتی علم کے ساتھ مقید ہو گئی ہے یعنی پہلی آیت وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ میں بھی احاطت علمی ہی مراد لینا چاہئے جیسا کہ حدیث ضعیف والذی نفس محمد بن بکر لو انکم دلیتم بکلی الی الارض السفلی الہیذا علی اللہا میں حافظ ترمذی نے علی الشکی تفسیر علی علم اللہ سر کی ہے جس کی نسبت میری یہ گزارش ہے کہ اللہ علم ذات ہولند ذات سے خاص کسی ایک صفت ہی کا مراد لینا خلاف عادت و بلاغت ہے قطع نظر اس کے لفظ اللہ کے معنی لغوی کا نہ لینا اور لفظ منصوبہ میں تاویل کرنا خود خلاف اصول مسلمہ معترض ہے کیونکہ اس قسم کے خیال والوں نے آیت استوی علی العرش کو اپنی منی مقصودہ کے ثبوت کے لئے اسی بنیاد کو مستحکم کرنے کی کوشش کی ہے تاکہ بلا تاویل ظاہری لغوی معنی لئے جائیں پس اس صورت میں لغتاً لفظ اللہ کا لفظ استواء سے زیادہ تر صریح و محکم ہے

کیونکہ لفظ استواء کے معنی لغوی متعدد و مختلف آئے ہیں بخلاف اُسکے اسم اللہ  
کا معنی لغتاً و اصطلاحاً بجز ایک ذات واجب الوجود جامع جمیع صفات کے دوسری  
کوئی شے نہیں ہے یعنی اسکی ایک ہی معنی ہے اور اسکا موضوع لہ ذات  
واجب الوجود ہی ہے لہذا اسم مبارک اللہ کا مدلول ذات ہوگی نہ کوئی خاص  
صفت بلکہ یہ امر یہی ہے کہ اسم مبارک اللہ کے ساتھ ہی ہر خاص عالم  
و عالم و جاہل کے تصور میں ذات الہی ہی مقصور ہوتی ہے نہ کہ کوئی صفت

علم با قدرت کی۔ **محکم فی المعنی** ہے تو کس طرح وہ مؤول نہیں ہو سکتا  
پس جبکہ لفظ اللہ کا محکم فی المعنی ہے تو کس طرح وہ مؤول نہیں ہو سکتا  
اور نہ کسی نے آجک اسکو مؤول کہا ہے بالفرض اگر کہبط اعلیٰ اللہ یا  
مؤول ہوتا تو لفظ مؤول پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کبھی تم نبھا  
اور آئیہ کر میہ ہوا الاول والاخر الخ کو (جہین ضمیر ہو کا مرجع ذات ہے)  
استشہاد و فقراتے با وجود اس کے پھر کسی مفسر یا محدث مثلاً حافظ الترمذی  
کی تاویل یا تفسیر تقدیری علم کے ساتھ کرنا اگرچہ از روئے مذہب معتزلی  
کے باطل ٹھہرتی ہے مگر سمجھ دار اس تفسیر کو کبھی باطل نہیں خیال کرے گا  
کیونکہ ہر ذی عقل جہین تہوڑا سا بھی مادہ تفقہ موجود ہو وہ جان سکتا ہے  
کہ کوئی صفت ذات مطلق سے آنا و مانا بلکہ اعتباراً بھی ہرگز منفک نہیں  
ہو سکتی پس اس صورت میں عوام جو سمعیت ذاتی کو نہیں سمجھ سکتے یا اور  
کسی مصلحت کے نظر کرتے محبت علمی کے ساتھ بتعیر کرنا خلاف واقع نہ ہوگا  
کیونکہ صفت بغیر ذات کے مقصور ہی نہیں ہو سکتی پس لمجاظ تفاوت فہم

عوام کے معیت ذاتی کی تبصیر معیت علمی سے کرنا دلیل فقالت ہر کیونکہ صفت علم کے ساتھ اس معیت کو تبصیر کرنے میں بھی ایک نہایت دقیق مناسبت ہے ہاں بغیر از ذات کے محض معیت علمی کا اعتقاد جہالت ہے کیونکہ جو فقیہ ہے وہ جانتا ہے کہ معیت علمی کے ضمن میں معیت ذاتی ہی متحقق ہوتی ہے کیونکہ صفت علم کی عین ذات الہی ہے لہذا علم کے ساتھ ذات بھی ضرور یہی پائی جاوے گی لہذا یہاں اصول فقہ کا استدلال بے محل ہے کیونکہ عقاید میں اصول فقہ کو دخل نہیں اور نہ کسی مجتہد نے الیات کے لئے اصول ٹھہرایا ہے۔ بلکہ یہ فقہی اصول بھی تو شافعیہ کا ہے کیونکہ خفیہ کا اصول فقہی اس کے مخالفت ہے۔ یعنی وہ بیان عام پر حکم عام کا اور مقام خاص پر حکم خاص کا کرتے ہیں۔ پس اس اصول فقہی کے رو سے تو آیہ کریمہ **وَاللّٰهُ بِکُلِّ شَيْءٍ مُّخِیْطٌ** میں بلا قید کسی صفت کے مطلق احاطت ذاتی لیجاوے گی اور **اِنَّ اللّٰهَ فَکَرٌ اَعْلٰی بِکُلِّ شَيْءٍ عَکَمٌ** میں احاطت علمی ہوگی کیونکہ وہاں عالم احاطت ذاتی کا ذکر تھا اور یہاں خاص بصفہ علم کے ہوا ہے پس اس اصول خفیہ کے رو سے تو معاملہ بالعکس ہو گیا اور مطلق کا محل مقید پر نا جائز ٹھہرا تو وہ دلیل بھی باطل ہو گئی۔

بالفرض اگر ہم اس اصول فقہی شافعیہ کو تسلیم کر لیں تو بھی اصل مقصود ہرگز حاصل نہ ہوگا مثلاً **وَاللّٰهُ بِکُلِّ شَيْءٍ مُّخِیْطٌ** میں احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً اور دوسری آیت کریمہ **وَاِنَّ اللّٰهَ فَکَرٌ اَعْلٰی بِکُلِّ شَيْءٍ عَکَمٌ** میں وہی ذات مطلق بقید صفت علم کے مقید ہوئی ہے تو ظاہر ہے کہ اس

قید میں بھی وجود ذات مطلق کا باقی رہا کیونکہ ذات مطلق ہی پر صفت علم کی قید  
 ناید ہوئی ہے تو احاطت علمی کے ساتھ ہی احاطت ذاتی بھی لازم ہو گئی کیونکہ  
 صدق احاطت علمی بغیر احاطت ذاتی کے محال و باطل ہے اگر کوئی سمجھنے والا  
 ہے تو اس سر کو جان جائیگا کہ ایک مقام پر احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً کرنا  
 اور دوسرے مقام پر اسی ذات مطلق کی احاطت کو مع العلم یعنی بقید علم  
 بیان کرنے کی اصل مقصود ذات و صفات ہر دو کی احاطت کا ثبوت ہے جس کے  
 ضمن میں ہر عدم امکان انفکاک ذات و صفات بھی تحقیق ہو جائے نہ ہر حال  
 کہیں معیت و احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً کرنا اور کہیں کسی ایک صفت علم یا  
 قدرت کے ساتھ مفید ہونا حسب اقتضائے حال و قرینہ مقام کے ہے  
 لہذا ہم کو چاہئے کہ جہاں مطلق ہے وہاں مطلق رکھیں اور مفید کو مفید کریں  
 کیونکہ اللہ جل شانہ اور اس کے رسول مقبول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے  
 جہاں کہیں کہ معیت و احاطت ذاتی کا ذکر مطلق کرنا مناسب جانا فرمایا ہے  
 اور جہاں جس صفت کے ساتھ اس کو مفید کرنا چاہا گیا ہے پس ہر دو کی  
 تصدیق ہم پر واجب ہے کہ رَبَّنَا اٰمَنَّا بِمَا اَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُوْلَ  
 فَاٰمَنَّا بِمَا مَعَ الشَّاهِدِيْنَ ۝۳۷ ع ۱۳ یہ جو دعویٰ کیا گیا ہے کہ روئے  
 زمین کے مفسرین نے معیت کو علمی کہا ہے۔ اگرچہ اسکی تکذیب کے لئے  
 اس وقت سوائے ایک دو تفسیر دن کے اور دوسرے کتب معتبرہ موجود نہیں  
 تاہم چند اقوال مفسرین وغیرہ کے بطور نمونہ یہاں پیش کئے جاتے ہیں  
 وباللہ التوفیق۔ مولانا شاہ عبدالقادر صاحب نے موضح القرآن میں فرمایا

معکم کیا کہ تم کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ خدا تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے  
 جہاں تم ہو۔ ایضاً اذ نقول لصاحبہ کہ کفران ان اللہ معکم ۱۲  
 جس وقت کہتا تھا پیغمبر واسطے یا اپنے گھر کے ابو بکر تھا تمکین نہ تو تحقیق اللہ  
 ہمارے ساتھ ہے انتہی پس ان دونوں آیتوں کی تفسیر اللہ کی معیت  
 سے کی گئی جو علم ذات ہے۔ اور مولوی رفیع الدین صاحب نے ترجمہ القرآن  
 میں ان اللہ معنا میں معیت علمی کی تعبیر نہیں کی بلکہ یوں کہا کہ تحقیق  
 اللہ ہمارے ساتھ ہے اور مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب نے تفسیر غفری  
 میں فایمہا تو کو اذ نقول وجہ اللہ کی اس طرح تفسیر کی ہے کہ ہر جا کہ  
 استادہ روئے خود را بسوئے او گردانید پس در جہان مکان است  
 حضور خدا و قرب اور۔ اور فتح رحمن میں و هو معکم آیت کا ترجمہ  
 کا یہ ترجمہ ہے کہ او با شما است ہر جا کہ باشند اور و هو معہم آیت کا ترجمہ  
 کا یہ ترجمہ کیا ہے کہ خدا با ایشان است ہر جا کہ باشند اور مولانا جامی نے  
 لواجب میں لکھا ہے خدا ہمہ جا حاضر است اور رسالہ سطحات میں مولانا شاہ  
 علی اللہ محدث دہلوی نے اللہ نور السموات والارض کی تفسیر میں  
 کی ہے کہ کج مہنی تامل کنندگان مانع ہم امر نشود صریحیت در بیان ظلم الہی  
 جہاں ذات مجرہ مقدسہ نور السموات والارض است اور نیز بیان مراقبہ  
 میں فرمایا ہے کہ لیس تصور حضور کرہ تعالیٰ و نظہر و معیتہ تصور  
 جید الخ اور امام غزالی نے فرمایا ہے کہ و هو قریب منک لم یحو  
 اور امام فخر الدین رازی نے اپنی تفسیر میں زیر آیت کریمہ و هو معکم خدا

لکھا ہے کہ فالْحَقُّ سُبْحَانَهُ هُوَ التَّوَسُّطُ بَيْنَ كُلِّ مَا هِيَ فِيهِ وَبَيْنَ دُونِهَا  
 فَهُوَ إِلَى كُلِّ مَا هِيَ فِيهِ أَقْرَبُ مِنْ وَجُودِ ذَلِكَ الْمَا هِيَ فِيهِ بِنِ  
 حق سبحانہ تعالیٰ وہی واسطہ درمیان ذوات ممکنات اور کئے وجود کے ہے  
 پس وہ ہر اسیت سے قریب تر ہے اس کے وجود سے اور شیخ ابراہیم  
 مواہبی الشافعی نے کہا ہر کُلُّ هُوَ مَعْنَا بَدَأَتْ بِهَا وَصَفَاتُهَا اور کہا ہے  
 شیخ الاسلام ابن اللبان نے فی قولہ تعالیٰ وَكُنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِمْ أَلَمْ يَكُنْ فِي هَذِهِ  
 الْآيَةِ دَلِيلٌ عَلَى أَقْرَبِيَّةِ تَعَالَى عَنْ عَبْدِهِ قَرِيبًا حَقِيقَةً كَمَا  
 يَلْتَقِ بَدَأَتْ بِهَا أَلَمْ يَكُنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِمْ أَلَمْ يَكُنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِمْ  
 لَا تَدْرِي مَا هِيَ وَقَالَ الْبَيْهَقِيُّ فِي كِتَابِ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ نَقْلًا  
 عَنْ الْحَكِيمِ مَخْصَاةً لَا مَسَافَةَ بَيْنَ الْعَبْدِ وَبَيْنَهُ أَلَمْ يَكُنْ أَقْرَبُ  
 بَيْهَقِيُّ کا بزرگ حدیث متفق علیہا اُنْكُمْ تَدْرُوْنَهُ سَمِعْتُمْ أَقْرَبًا وَهُوَ مَعَكُمْ  
 الحدیث کے تفسیر واقع ہوا ہے وَقَالَ السَّيُوطِيُّ تَمَّعَ عَنْ النَّبِيِّ عَنِ النَّبِيِّ  
 اِنَّهُ أَقْرَبُ إِلَى كُلِّ شَيْءٍ أَلَمْ يَكُنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِمْ أَلَمْ يَكُنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِمْ  
 ہے کہ اور تعالیٰ محیط اشیاء است باحاطہ ذاتی۔ اور امام شوکانی نے تو  
 صاف کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی معیت کو علم کے ساتھ تعبیر کرنا بدعت ہے  
 چنانچہ اصل قول آئندہ اس کے محل پر مفصلاً آویگا۔ پس باوجود استفادہ  
 وضاحت و صراحت کے کیا اب بھی آکجا وہ خیال صحیح ہو سکتا ہے۔  
 کہ روئے زمین کے جملہ مفسرین کیا حنفی و کیا مالکی اور کیا شافعی و کیا حنبلی  
 سب کے سب نے اللہ تعالیٰ کے قریب و معیت و احاطت کو علمی کہا ہے۔

قال پس ثابت ہو کہ علم قدرت و سلطان خدا کا ہر سر مکان میں ہے اور وہ فوق عرش ہے قایم تخت پر جس طرح اوس نے قرآن شریف میں بیان فرمایا اور سارے بنی آدم اس بات پر متفق ہیں کہ خدا تحت عالم نہیں اور نہ کسی اور چیز پر سوا سے عرش کے مستوی ہے واللہ اعلم۔

اقول عقلاً و نقلاً تو یہ ثابت ہو چکا ہے کہ جہاں صفت علم یا قدرت کا طم ہو گا وہاں ضرور ذات بھی ہوگی کیونکہ بغیر ذات کے کسی صفت کا قیام تصور ہی نہیں ہو سکتا الحق سبحانہ و تعالیٰ کا استوی علی العرش تو قرآن سے ثابت ہے مگر فوق عرش اس کا تخت پر قایم ہونا یا نہ ہونا وغیرہ کا قرآن سے تو کیا بلکہ کسی حدیث صحیح سے بھی ثابت نہیں اور نہ قیامت تک ثابت ہونے کی امید ہے اب رہا سارے بنی آدم کا اس بات پر متفق ہونا کہ خدا تحت عالم نہیں ایک دھوکا دینے والی بات ہے کیونکہ ذات مطلق تحت کی قید سے بیشک مطلق ہے لہذا صاف صاف یوں کہئے کہ جب سے بنی آدم رہا استثناء بعض کے اس بات پر متفق ہیں کہ جس طرح خدا جبت فوق عالم کے مقید نہیں ہے اسی طرح جبت تحت عالم کے بھی مقید نہیں ہے کیونکہ ذات مطلق کا جس طرح جبت فوق میں مقید ہونا عقلاً و نقلاً باطل ہے اسی طرح جبت تحت کی قید بھی باطل ہے اور نیز اوس ذات مطلق کی احاطت و مصیبت ذاتی ہر شے کے ساتھ ہر سر مکان میں حلول و اتحاد کی شان میں سمجھنا بھی بے شک و شبہ الحاد ہے اور یہ بات بھی بہت صحیح و درست ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کا استواء سوا

عرش کے آسمان و زمین وغیرہ کسی اور چیز پر نہیں ہے کیونکہ اوس ذات مطلق کو جو ایک خاص نسبت عرش کے ساتھ حاصل ہے وہ نسبت دوسرے کسی شے کے ساتھ حاصل نہیں ہے اللہ اعلم بحقیقتہ الحال۔

**قال** فصل دوم بیان میں اول حدیثوں کے جس سے استواء خدا کا عرش پر ثابت ہے۔

**پہلی حدیث** فَهُوَ عِنْدَكَ فَوْقَ الْعَرْشِ یعنی وہ لوح محفوظ جسمین الہیہ لکھا ہے کہ میری رحمت میری غضب پر بڑھ گئی نزدیک خدا کے ہے اوپر عرش کے رواہ البخاری و مسلم

**اقول** اس حدیث سے تو استواء ثابت نہیں ہوتا جیسے کہ عنوان فصل میں اسکا دعویٰ کیا گیا ہے البتہ اس حدیث میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک فوق عرش لوح محفوظ کے ہونیکا ذکر ہے بشرطیکہ ضمیر کا مرجع ذات حق ہو خیر اگر اس لوح محفوظ کی نزدیکی سے خالق مطلق کی وہی فوقیت ثابت کرنا مقصود ہے جو لوح محفوظ کی فوقیت علی العرش حاصل ہے تو گویا اس صفت مخلوق کے ساتھ فوقیت خالق کی تشبیہ دیکھی تو ظاہر ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت یہ صفت فوقیت کی مجملہ تشابہات کے ہو گئی تو یہ اس فوقیت سے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت جہت کا ثبوت نہی تاویل ہو گئی۔ والا حق سبحانہ تعالیٰ کے نزدیک فوق عرش لوح محفوظ کے ہونیکا مفہوم ظاہری صحیح خیال کیا جاتا ہے تو اسکی یہ معنی ہوتی کہ فوق عرش کے لوح محفوظ اور اسکا خالق مطلق ایک ساتھ ہیں حالانکہ دوسرے حدیث **كَانَ اللَّهُ وَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ** سے یہ مفہوم باطل ٹھہرتا ہے



اور یہی حق ہے کیونکہ خالق و مخلوق کا ایک ساتھ عرش پر ثابت کرنا وہ عین نبوت  
مکان ہے اور یہ اوس ذات مطلق کے لئے حد ہے اور یہ باطل ہے  
قَالَ الْكِتَابُ الْأَشْمَاءُ وَالصِّفَاتِ إِنَّهُ تَعَالَى لَا مَكَانَ لَهُ  
جبکہ یہاں عندہ سے ایک مخلوق کے ساتھ خالق کی قرب و معیت معنی  
متعارف لیتے ہیں تو یہ دوسرے مخلوقات کے ساتھ بھی حدیث قدسی  
لَوْ كُنْتُ تَدْرِي لَوْ جَدَّ تَنَبَّيْ حَيْثُكَ (مسلم) میں معنی متعارف کا نہ لیا جانا  
ترجیح بلا مرجح ہے اور یہ باطل ہے۔

یہاں یہ امر خوب یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اوس ذات مطلق کی احاطت  
سے عرش و فرش کا کوئی ذرہ بھی خارج نہیں ہے لہذا کسی چیز کے ساتھ اوس  
ذات مطلق کے لئے دور و نزدیک کی نسبت کا ثبوت محال و باطل ہے  
کیونکہ یہ ہر دو نسبتیں دو جسموں کی باہمی نسبت سے پیدا ہوئے ہیں  
قَالَ - حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ رَأَى رِجَالَ الْجَنَّةِ  
کہا زینب نے بیاہ دیا مجھ کو خدا نے سات آسمانوں کے اوپر سے۔

اقول - اس حدیث کا مفہوم صرف اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ  
لوح محفوظ میں یہ نکاح لکھ چکا تھا جو فوق سبع سموات ہے اور یہ بھی صحیح ہے  
کہ فوق سبع سموات یعنی عرش سے یہ امر صادر ہوا کیونکہ عرش محل  
تدبیر عالم ہے لہذا قال اللہ تعالیٰ لَقَدْ أَسْكَنْتُ عَلَى الْعَرْشِ عِزِّي لَا أَمْرًا  
پس ہر حکم الہی عرش سے آسمانوں پر اور پھر زمین پر نازل ہوتا ہے جس طرح  
کہ حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ وَإِلَّا تَدْرِي لَأَمْرًا مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ

اگرچہ جملہ احکام کلی عرش سے آسمان پر اترتے ہیں مگر اوس کے اسباب تفصیلی  
 آسمان میں ہوتے ہیں اور پھر آسمان و زمین کے اسباب ملکر سب کام بنتے  
 چلے جاتے ہیں اس سلسلے میں بی بی زینب نے بھی وقوع کھاج کی نسبت عرش کے  
 جانب کی جو مصدر حکم الہی ہے۔ پس اس سے یہ کہان ثابت ہو گیا کہ حق تعالیٰ  
 فوق سبع سموات مقید ہے اگر اسکی یہ وجہ ہے کہ جہان سے حکم الہی صادر ہو  
 وہیں ذات الہی بھی ہو تو بے شک صحیح ہے پس اس سے اوس ذات شلیق  
 کا وادی مقدس طوی میں بھی ہونا متحقق ہو جاوے گا کیونکہ اسی میدان میں مبعی  
 علی نبیہ وعلیہ السلام پر حکم ہوا تھا کہ **فَلْيَخْلُجْ فَعَلَيْكُمْ**  
**قَالَ**۔ حدیث سیوم **أَدْخَلَ عِلِّيُّكَ رَبِّي وَهُوَ عِلِّيُّكَ عَرَشِيكَ رَوَاهُ الْإِسْلَامُ**  
 داخل ہو گا میں اپنے رب پر اور وہ اپنے عرش پر ہو گا یعنی قیامت کے دن  
 اقوال معلوم ہوتا ہے کہ عرش قیامت کا اس عرش کے سوا ہے کیونکہ عرش  
 قیامت کے حامل آٹ ملک ہونگے اور اس عرش کے حامل چار ملک ہیں  
 اس کے سوا عرش رحمن اور عرش مجید اور عرش کریم اور عرش عظیم میں  
 جس طرح مختلف صفات کے ساتھ یہ عرش موصوف ہوئے ہیں اسی طرح  
 وہ اپنی حقیقت میں بھی متفاوت ہیں اول تو اوس بہید کو سمجھ لیجئے گا تو پھر  
 اس حدیث کے مفہوم صحیح کا سمجھ لینا بھی آسان ہو جاوے گا۔  
 یہ سہر خوب یاد رہے کہ قیامت کا عرش محل تجلی گاہ ذوالجلال والاکرام ہے  
 اگر اس سے یہ لازم آ جاوے کہ جو محل تجلی یعنی طور رب ہو وہی اوس کا محل  
 قیام بھی ہو تو پھر علی المار عن کا مسئلہ بالکل ثابت ہی ہو جاوے گا کیونکہ علی المار عن

کوہ نور بھی تجلی گا ورنہ تجھ جیسے کہ حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے فَلَمَّا لَبِثَ لَيْلًا وَنَهَارًا  
 فِي الْجَبَلِ جَعَلَهُ دُكَّانًا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَبِقًا ۙ

بروز قیامت حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا عرش پر تجلی ہونے کے حالت میں آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا داخل ہونا یعنی اپنے رب سے ملنا ہی حق سبحانہ تعالیٰ  
 و تقدس کے فوق عرش ہونے پر قرینہ ہے تو اس سے کہیں زیادہ حدیث  
 ذیل کی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے علی الارض ہونے پر بھی قرینہ رکھنی  
 جسکا محمود ترمذی نے معاذ بن جبل سے روایت کی ہے کہ ایک روز بعد نماز  
 صبح کے اپنے فرمایا کہ اِنِّیْ مُقْتَمِرٌ لِّلْبَلِّ فِتْوَضَاتٌ وَصَلَّیْتُ مَا  
 قَدَّرَ لَیَّ فَغِصْتُ فِیْ صَلَواتِی حَتّٰی اِسْتَقَلْتُ فِیْ رَاوِیَعِہٖ  
 فَاِسْتَقْطَضْتُ فَاِذَا اَنَا بِرَبِّیْ تَبَارَکَ وَتَعَالٰی فِیْ أَحْسَنِ صُوَرٍ فَقَالَ  
 یٰمُجَلُّ قُلْتُ لَیْسَ بِکَ رَبِّ قَالَ فِیْمَ یُخْتَصَّمُ الْمَلَائِکَةُ عَلَیْکَ قُلْتُ  
 لَا اَدْرِیْ قَالَ اَمَّا تِلْکَ قَالَ فَرَأَیْتَهُ وَضَعَ کَفَّہُ بَیْنَ کَتِفَیْ  
 حَتّٰی وَجَدَکَ بِرُکْدَانٍ مِّلَہِ بَیْنَ نَدَیْیَیْ فَنَجَّلَ لَیْ کُلَّ شَیْءٍ وَخَرَّ

الی اخر الحدیث یعنی اٹھائیں رات کو وضو کیا اور نماز پڑھی میں نے  
 جتنی طاقت تھی مجھکو پس غافل ہوا میں نماز میں پھر سیداری ہوئی مجھکو اور  
 ایک روایت میں ہے کہ میں جاگائیں پس ناگہان پایا میں نے اپنے کو  
 ساتھ رب تبارک و تعالیٰ کے کہ وہ اچھی صورت میں تھا پس کہا اے مجھ  
 کہا میں اے رب میرے کیا کس امر میں طار اعلیٰ جھکڑتے ہیں کہا میں نہیں  
 جانتا کہا میں نہیں جانتا کہا او سکوت میں بار کہا دیکھا میں نے اسے و سکوت کہا اے

اپنا بیچ میزے کا نہ ہون کے یہاں تک کہ پایا میں نے ٹھنڈک ادس کے اذگیوں  
 کی درمیان اپنی چھاتی کے اور روشن ہوئی ہر چیز میرے اوپر اور پہچا نایں نے  
 الخ۔ اگرچہ یہ حدیث بھی تشابہات سے ہے مگر اس کے ذکر سے میرا مطلب  
 صرف یہاں اس قدر ہے کہ پہلی حدیث سے اتنا ہی پایا جاتا تھا کہ آپ اپنے  
 ربؐ پاس داخل ہوئے دورانِ حالیکہ وہ عرش پر تھا اور دوسری اس  
 حدیث سے ثابت ہوتا ہے علی الارض آپ کا داخل ہونا یعنی حق سبحانہ تعالیٰ  
 سے آپ کا ملنا پہلے سے بھی نہایت جلی و تفصیلی ہے کیونکہ آنکھ داخلِ ربی  
 سے زیادہ صریح عبارت **فَاِذَا اَنَا بِرَبِّي** ہے جسکی توثیق اس ارشاد سے  
 اور بھی ہو جاتی ہے کہ **قَالَ فَرَأَيْتُمْ وَضَعَكَ فَمَا بَيْنَ كَتِفَيْهِ**  
**وَجَدْتُ بَرَكًا اَنَا مِلَّةً بَيْنَ تَنَاقِيْ اَوْزُرٍ فَاَسْتَنْقِطُ** سے ظاہر ہوتا  
 ہے کہ یہ واقعہ عالم بیداری کا ہے۔

الحاصل مراد اس حدیث سے وہ خاص مقام محمود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 کا ہے جس میں سوائے آپ کے دوسرا کوئی داخل نہ ہوگا بعض علماء نے کہا ہے کہ  
 یہ مقام تحت عرش کے ہوگا جسکی تائید اس حدیث صحیح متفق علیہ سے ہوتی  
 ہے **فَانْطَلَقَ فَاَتَى تَحْتَ الْعَرَّاشِ فَاَقَعَ سَاجِدًا لِّلرَّبِّی الْحَدِیث**  
 یعنی جب لوگ شفاعت کی طلب میں انیر میرے پاس آویسے تو چلوں گا اور  
 آؤں گا عرش کے نیچے پس گر پڑوں گا سجدہ میں اپنے پروردگار کے۔  
**قَالَ**۔ جو بھی حدیث **فَاَسْتَأْذِنُ عَنكَ رَبِّیْ فِیْ دَارِیْہِ رَوَاہُ الْبُخَارِی**  
 پر افون جاؤں گا میں اپنے ربؐ کے گھر میں مراد گھر سے اس گھر عرش

بقریہ حدیث میں ان دونوں حدیث سے معلوم ہوا کہ استواء یہاں اور وہاں  
دونوں جگہ ثابت ہے۔

اقول۔ ان دونوں حدیثوں میں لفظ استواء کا ذکر ہی نہیں ہے تو پھر کیونکر  
استواء ثابت ہو جاوے گا۔ اگر اس حدیث فی وارہ میں لفظ دار کا اوس ذات  
مقدس کے فوق عرش ہونے پر قرینہ ہے تو آیہ کریمہ ان کھلما آکبتی  
لِلْأَیْفِیْنَ سے اوس ذات مقدس کا علی الارض ہونا علی العرش سے  
زیادہ صراحت کے ساتھ ثابت ہو جاوے گا کیونکہ بہ نسبت عرش کے جس کے  
معنی تخت کے لئے گئے ہیں گھر کا قیام جو علی الارض ہے زیادہ ہونا چاہئے  
کیونکہ تخت تو صرف حکومت کی جگہ ہے اور گھر ہمیشہ رہنے کی خانہ ہے  
فرمایا کہ اِنْ اَحَدًا کُنَّا اِذَا اَقَامَ فِی صَلَواتِہٖ فَانَّہٗ یُنَاجِی رَبَّہٗ فَاَنْ  
رَبُّہٗ یَسْتَعِیْبُہٗ وَیَبِیِّنُ الْقِبْلَۃَ الْیَفْرِی لَیْسَ جِبْتٌ مِّنْ کُلِّ شَیْءٍ کَیْفَہٗ  
نماز میں تو وہ اپنے پروردگار سے سرگوشی کرتا ہے پس تحقیق رب اوس کا  
درمیان اوس کے اور قبلہ کے ہے کیونکہ بیت جو تمام روئے زمین کا قبلہ  
عبادت ہے کوئی وقت عبادت سے خالی نہیں رہ سکتا جس سے ہر وقت  
حق سبحانہ تعالیٰ کا علی الارض ہونا بھی علایہاں ثابت کر کے آپ نے دکھلایا  
تاکہ قید جہت فوق کی باطل ہو۔ اور امام ابن حجر عسقلانی نے شرح بخاری  
میں تحت میں اس حدیث کے کہا ہے کہ قَالَ الْخَطَّابِیْ هَذَا یُؤْهِمُ  
الْمَلٰٓئِکَۃَ وَاللّٰہُ مَنْزِلُہٗ عَنْ ذٰلِکَ وَاِنَّمَا مَعْنٰہٗ فِی دَاۡرَہِ اللّٰہِ  
اَعْدَہَا وَلِیَاۡہِ وَہِیَ الْجَنَّةُ وَہِیَ دَاۡرُ السَّلٰمِ فَوَاضِیْعٌ اِلَیْہَا ضَافَہُ

تشریف مثل بیت اللہ انتہی یعنی امام خطابى نے کہا کہ یہ حدیث دہم  
 ولاتی ہے مکان کا اور اللہ منزہ ہے مکان سے اور نہیں معنی اس حدیث کے  
 مگر یہ کہ گہرا اللہ کا جو تیار کیا ہے اسکو واسطے اپنے دستوں کے وہ گھڑت  
 ہے وہ گہرا دار السلام ہے اور اضافت جو کی گئی ہے اس گھر کی طرف اللہ  
 کے سوا وہ اضافت تشریفی ہے مثل بیت اللہ کے انتہی۔

قال - بانجوين فضیلت روز جمعہ میں ہوا الیوم الذی استوی  
 فیہ ربک تبارک وتعالیٰ علی العرش رآہ الشافعی فی  
 مسندہ یعنی جمعہ وہ دن ہے جس میں بیٹھارت تیرا برکت والاحت پر اس  
 کمال صراحت ہے استواء کی بلکہ قید ہے روز استواء کی۔

اقول اس حدیث سے تورب کا استواء عرش پر بے شک ثابت ہو گیا اور  
 تخت پر بیٹھا تو ہرگز ثابت نہیں ہوتا اس حدیث میں تو کیا بلکہ کسی اور حدیث  
 میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے استواء کی تفسیر بیٹھنے یا ٹھرنے  
 وغیرہ سے یا عرش کی تعمیر تخت سے نہیں فرمائی ہے بلکہ جب آپ نے کہا تو  
 انہیں الفاظ کو فرمایا بخلاف اس کے اگر کوئی آپ کے حدیث میں استوی  
 علی العرش کی معنی بیٹھا عرش پر کرے تو فرما کے کہ اس حدیث میں کان  
 ربنا قبل ان یخلق خلقہ قال کان فی حمار مائتہ دھواء  
 وما فودہ ہواء وخلق عرشا مکمل الما (الترمذی) کا مفہوم  
 صحیح کیسے حاصل ہوگا کیونکہ قبل از خلق عرش کے تو حق سبحانہ تعالیٰ عمار  
 میں تھا اور بقول آپ کے بعد از خلق کے عرش پر ہو گیا تو اہل کماکان

کہاں باقی رہا پس ایسے استوار کے ثبوت سے تو ذات قدیم میں تغیر و تبدل راہ  
 پاؤ گے **وَقَالُوا رَبَّنَا اَللّٰهُمَّ اِنَّا نَجْعَلُكَ مَحْبُوْبًا** کا تصفیون

اب رہا روز استوار کی قید اس میں بھی ایک عجیب سر ہے اگر کوئی سمجھے تفصیل  
 اس اجمال کی یہ ہے کہ ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ **اِنَّهُ سَكُوِي كَوْنًا مِّنَ الْجُمُعَةِ**  
**فِي الْاُخْرَى السَّاعَةِ مِنَ الْبَهَاءِ** اور مسلم نے روایت کی ہے کہ **خَلَقَ آدَمَ**  
**بَعْدَ الْعَصْرِ** یوں **مِنَ الْجُمُعَةِ فِي الْاُخْرَى الْخَلْقِ** اور خلال نے روایت کی  
 ہے کہ **لَمَّا فَرَّخَ اللّٰهُ مَرْجُلَهُ اِسْكُوِي عَلٰی عَرْشِهِ** یعنی ان مختلف  
 روایتوں پر ایک سید ہی نظر ڈالنے سے ثابت ہوتا ہے کہ بعد تکمیل خلق  
 کے استوار علی العرش حاصل ہوا۔ اور مسلم کی روایت سے ثابت ہے کہ  
 آدم علی نبینا وعلیہ السلام کا خلق سب کے آخر بعد عصر یوم جمعہ کے ہوا اور  
 ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کا **اِسْكُوِي عَلٰی الْعَرْشِ**  
 بھی بعد آخر ساعت روز جمعہ کے ہوا ہے یعنی خلق آدم کے ساتھ اسٹوئی  
**عَلٰی الْعَرْشِ** حاصل ہو گیا حالانکہ آیات سابقہ سے ثابت ہوتا ہے کہ بعد  
 خلق سبع سموات وارض کے **اِسْكُوِي عَلٰی الْعَرْشِ** ہوا ہے پس جب  
 توفیق یہ ہے کہ عالم کبیر میں یہ **اِسْكُوِي عَلٰی الْعَرْشِ** اور وقت کامل  
 ہوا جبکہ عالم تغیر میں قالب آدم کی تسویت حاصل ہوئی جس کے نسبت  
 یہ ارشاد ہوا کہ **فَاِذَا سَوَّيْتُهُمْ وَلَفِخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ** یعنی جیسے کہ بعد  
 تسویت قالب آدم کے وہ قابل نفخ روح الہی ہوا اس طرح بعد تسویت سبع  
 سموات وارض کے عرش بھی قابل استوار رحمن یا محل تدبیر رب ٹھہرا اور

جیسے کہ قالب آدم کا تکمیل پاپا تو قابل قبول روح ہوا یعنی یہہ تسویت قالب آدم  
 میں بعد خلق اطوار متواترہ کے حاصل ہوئی تھی اور سیطرہ بعد تکمیل تخلیق ارض  
 و سموات و ما بینہما کے رب و رحمن کا استوار بھی عرش پر حاصل ہوا پس  
 جس طرح قالب آدم کا اول بنا اور بعد کو اس میں تسویت کی صفت پیدا ہوئی  
 ہی قابل نفع و قبول روح ہوا اور سیطرہ خلق عرش کا بھی اول ہوا مگر صفت  
 استوار کی اس میں بعد تخلیق عالم کے حاصل ہونیکے ساتھ ہی رب و رحمن  
 کا استوار عرش پر حاصل ہو گیا جس سے عرش محل تدبیر و قبول احکام الہی ہوا  
 بلکہ رب و رحمن کے اس استوار کا کمال بعد تسویت قالب یعنی خلق آدم  
 کے ساتھ ہوا ہے سمجھو کہ یہہ ایک دقیق سر ہے۔

یہہ بات یاد رہے کہ اگرچہ عرش میں اس صفت استوار کی قابلیت بالقوہ تھی  
 مگر بعد تخلیق ارض و سما و غیرہ ہمارے وہ بالقوہ نسبت رب و رحمن کے ساتھ با  
 ثبات ہو گئی پس بعد تکمیل خلق کے حق سبحانہ تعالیٰ کے ساتھ عرش کو اس  
 نسبت خاصہ کے حاصل ہونے سے اسکی ذات مطلق میں کسی طرح کا  
 تغیر و تبدل راہ نہیں پاسکتا کیونکہ اسکی شان الان کماکان ہے۔

یہہ بات بھی سمجھنے کے قابل ہے کہ بعد تسویت قالب آدم کے نفع روح الہی  
 سے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت جیسے کہ صورت ظاہری نفع کی صحیح نہیں ہو سکتی  
 اسی طرح استوی علی العرش کے نسبت بھی صورت استوار کی نسبت  
 نہ ہوگی اور نہ صورت عرش کی واقعی ہو سکتی ہے کیونکہ اگر عرش کی ظاہری تختی  
 تخت کے لئے جادین تو ظاہر ہے کہ رحمن کا عرش مثل تخت کے مربع یا



یا مستطیل چار پایہ نکاح نہیں ہے اور نہ کسی بیئت مخصوصہ کے ساتھ بمعنی متعارف صورت و شکل میں مناسبت ظاہری رکھتا ہے الا کسی اور مناسبت معنوی اعتبار سے محل استوار رحمن کو عرش کہیں تو بجا ہے جبکہ عرش رحمن کے نسبت تخت کی بہ ظاہری صورت صادق نہیں آسکتی تو پھر اس کے استوار کے بہ ظاہری معنی بیٹنے یا ٹہرنے کی جو تخت ظاہری کے ملائم حال ہیں کیونکہ ماضی اسکین کے قنامل و تدبیرا۔

قال۔ چوتھی حدیث وَ یَحْکُ اَنْدَرِیْ مَا لَیْلُہٗ اَنْ عَمَرَ شَدَّ عَلٰی سَمَوٰتِہٖ لَہَکَ ذَا اَوْ قَالَ بِاَصَابِعِہٖ مِّثْلَ الْقُبْدِ وَ اِنَّہٗ لَیَا طَبِیْطُ الرِّجْلِ بِالْزَّاکِبِ سَاقَاہُ اَلْبُذْءَا وَاَوْدَا اَفْسُوسَ نَحْبُو تُو جَانِتَاہُ کَوْنُہُ اِنَّہٗ یَشْکُ عَرْشِہٖ اَوْ سَکَا اَسْمَانُوْنَ بِرِیُوْنِہٖ اَوْ تَبَا یَا اَلْکَلِیُوْنَ سَے مانند ہے کے اور وہ چرچراتا ہے اس سے مانند چرچرانے والا نکلے سواری سے اس سے معلوم ہوا کہ عرش محیط ہے سب آسمانوں کو اور خدا اور پر عرش کے ہی بہ حدیث گویا تفسیر ہے آیات استوار کی۔

اقول۔ اس حدیث میں استوار کا ذکر ہی نہیں ہے اور نہ یہ بیان بطور اس کے تفسیر کے واقع ہوا ہے بلکہ آنحضرت کی یہ تہنید کے الفاظ اور طرز بیان آپ کا دلالت کر رہا ہے آپ کا اصل مقصود اس سے مساوات پر عرش کی احاطت کے ساتھ عرش پر اللہ جل شانہ کا غلبہ اور عرش کی مجبوری کی حالت کا ایک تشبیہ کی صورت میں بیان کرنا تھا کیونکہ غالب کا اپنے مغلوب پر غلبہ کرنا بعینہ اس پر حاوی ہونا ہے اور یہی تمثیل سوا کی ہے کیونکہ راکب کو اپنی مرکوب پر غلبہ حاصل ہے۔

یہ خوب یاد رہے کہ اس قسم کی تشبیہ میں بالکل بیکر ثالث کلمی کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ ایک معنوی وجہ مشابہت کے اشتراک سے یہ تشبیل صحیح ہو جاتی ہے جیسے کہ اپنے علم کی حقیقت معنویہ کو دودھ کی صورت مرئیہ میں دیکھا اور حقیقت باریہ کو نقیص کی صورت مرئیہ میں آئینہ کی طرح دیکھا اور یہ ایک دقیق بہید ہے اور اس کا علم نہایت عظیم ہے کیونکہ کَلَّا یَعْلَمُ تَاوِیْہُ اِلَّا اللّٰہُ وَالرَّاسِخُوْنَ فِی الْغُیُوْبِ باوجود اس کے اگر کوئی ان دقیق اسرار سے قطع نظر کرے معنی ظاہر کے ہی لینے پر اصرار کرے اور حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی استواء عرش پریشل اس ہوا کے سمجھ سکے راؤن کی دباوٹ اور جسم کی ثقالت کی وجہ سے پالان چرچا تا ہے گو یہ تمام امور بے کیف ہی کیونکہ نہ ہون مگر عرش میں بھی اویسی بے کیفی کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی سواری کے لئے کسی مقام خاص کا ہونا ثابت ہو جاوے گا تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی نشست کا مقام بھی عرش پریشل اس پشت مرکب کے جہان پالان ہے خاص ہو جانے سے باقی تمامی حصہ عرش کا استوار رحمن سے خالی رہ جاوے گا۔

یا اگر کسی تاویل کے ذریعہ سے تمام عرش کو رحمن کے ٹھہرنیکی جگہ ٹھہرا دین تو ارض و سموات پر اس ذات مطلق کی احاطت ٹسکل کر دی کے ہوگی کیونکہ عرش محیط ہے ارض و سموات پر پس اس صورت میں جہت فوق کی قید باطل ہو جاوے گی کیونکہ ارض مثل مرکز کے ہے اور عرش مانند دایرہ کے اوسیر محیط ہے تو ظاہر ہے کہ تحت و فوق وغیرہ جہات پر عرش کی احاطت لازم ہے تَعَالٰی اللّٰہُ عَنْ ذَٰلِکَ عَلُوًّا کَبِیْرًا یہ تمام خرابیاں شاخین نکلنے اور لاطائل تاویلات کر کے

تلاش ہیں۔

**قال**۔ ساتوین حدیث بکریون کی ہے جن پر عرش رکھا ہے اس میں بعد گنتی آسمانوں اور اوسکی مسافت کے یوں فرمایا اَنْتُمْ اللّٰهُ فَمَا ذَلِكُمْ سے روادا التبرکوا وابدوا واد۔ پھر خدا اور پراس کے سے یعنی عرش کے جو ساتوین آسمان کے اوپر ہے اس میں بھی کمال راحت ہے جہت فوق و استوار کی جسکو ہر جاہل عالم دیہاتی شہری لڑکا بوڑھا موافق مخالف بے تحلف سمجھتا ہے۔

**اقول**۔ اس حدیث سے استوار ثابت نہیں ہوتا البتہ اللہ جل شانہ کا فوق عرش ہونا تو متحقق ہوتا ہے مگر حدیث کے لفظ فوق کے ساتھ جہت کی تمیز کی تراش ہے جسکو بدعت کہئے یا اور کچھ نام رکھئے اگر لفظ فوق کا استوار علی العرش پر قرینہ ہو تو فوق عبادہ میں بھی استوار علی العباد لازم آجائے گا یا لوح محفوظ کے فوق عرش ہوئے لوح محفوظ کا استوار بھی عرش پر ضروری خیال کیا جائے گا لکن صحیح نہیں ہے لہذا **الْوَحْشُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى** اور **اللّٰهُ فَوْقَ ذٰلِكَ** ان دونوں جملوں کا مفہوم سرگز ایک نہیں ہو سکتا اول اسکو خوب سمجھ لو۔

اس حدیث میں سبحانہ تعالیٰ کے نسبت لفظ فوق کے ایسے ظاہری معنی کے لینے پر زور دیا گیا ہے کہ جسکو سب جاہل و عامی بلکہ لڑکے اور بڑے بھی جتنی قوائے دماغی ضعیف اور قوائے مدگر کہتے ہوتے ہیں سمجھ جاتے ہیں یعنی اس عام فہم فوقیت کے ایسے معنی ہونگے کہ جو ایک چیز اوس کے سر کی جہت سے اوپر ہوا ورجس کے درمیان بعد وفضل واقع ہو جیسے کہ اوپر تلے دو جموں کے درمیان واقع ہے۔

الحاصل جبکہ **ثُمَّ اللَّهُ فَوْقَ ذَلِكَ** کی عام فہم معنی یہ ہے لیجا دے کہ اللہ مجبت  
 فوق عرش پر ہے تو پہر کوئی وجہ نہیں ہے کہ اسی ترمذی کی دوسری حدیث  
 میں جو اسی مفہوم کے قریب ہے اوس کے آخر بیان حلفی لَوْ أَنَّهُمْ عَمَّ ذَٰلِكُمْ  
 بِحَبْلِ إِلَى الْأَرْضِ السُّفْلَى لَهَيَّطَ عَلَى اللَّهِ کے بھی عام فہم ظاہری معنی  
 نہ لیں اور کوئی سبب نہیں کہ اسی لفظ اللہ کو جو علم ذات ہے اور جو پہلے فوق عرش  
 بالذات لیا گیا تھا اب یہاں اسی لفظ اللہ سے صفت علم کی مراد لیں اور نیز جبکہ  
 یہاں فوق کی معنی جبت متعارف لئے گئے ہیں تو پہر کیا وجہ ہے کہ يَدُ اللَّهِ  
 فَوْقَ أَيْدِيهِمْ کو متشابہ قرار دیا جاتا ہے اور حقیقت کو مجاز کے طرف پہر آجا  
 ہے یا یہ اللہ سے مراد پیر رسول ہے تو پہر مگر آئی فَقَدْ رَأَى الْخَشْيَةَ کی

تاویل کیوں کیجاتی ہے  
 جبکہ **ثُمَّ اللَّهُ فَوْقَ ذَلِكَ** میں جبت بالا مراد لیگی ہے **وَهُوَ أَفْضَلُ**  
 فَوْقَ عِبَادِهِ میں بھی وہی جبت بالا مراد لینی ہوگی مگر نہیں بن پڑتی یا دوسرے  
 کہ یہاں عباد پر عرش کے فوقیت کی دلیل حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت پر ہرگز صحیح نہیں  
 ہو سکتی۔ کیونکہ یوں تو عرش فوق ارض و سما و حجر و شجر وغیرہ بھی ہے تو پہر وجہ خصوصیت  
 عباد کی جاتی رہے گی والا عرش سے قطع نظر کر کے کسی دوسرے جگہ آسمان کے منجر  
 عباد کے اور پر جبت فوق حق سبحانہ تعالیٰ کو ٹھہرانا ہوگا دیا حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت  
 ہر شے پر مابنی پڑیگی در صورت اول خصوصیت عرش کیجاتی رہیگی۔ در صورت  
 ثانی اسکی عمومیت ثابت ہو جاوے گی لیکن اس صورت میں بھی فوقیت کو وہی  
 نہیں لئے جاسکتا جسکو ہر عالم و جاہل سمجھ سکتا ہو کیونکہ اس آیت کریمہ إِنَّ اللَّهَ

کہ ایک کھجی ان کی نظر سے مشرکاً بتو حذتہ فَمَا فَوْقَهَا ع ۲۰ میں ایک چھپرے کھجی کی فوقیت کی مراد کوئی جاہل بھی یہ نہیں سمجھتا کہ کھجی چھپرے کے اور نہ جبت فوق ہے تو پھر کوئی عالم حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت ایسی فوقیت کو کیونکر قبول کرے گا جو بدیہ البطلان ہے

باوجود اس کے اگر اس بات کی مہر می ہے کہ یہاں فوقیت سے جبت مکانی ہی مراد ہے تو پھر اس عرش کی فوقیت سے عباد پر حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت بھی تو صحیح نہیں ہو سکتی کیونکہ ترمذی کی اسی حدیث سے احضار سے عرش تک چار ہزار برس کی مسافت ثابت ہوتی ہے اور یہ قند معلوم کہ اونکی غنماست کتنے سو برس کی راہ پس اس قدر بعید از قیاس بعد کی فوقیت کو بندہ دن کی نسبت کرنا بعید از قیاس تاویل بعید ہے جسکو عقل سلیم کبھی تسلیم نہیں کر سکتی پس اسکو خوب سمجھو اور اس آیت کے شان نزول پر نظر غائر غور کر دو کہ مخرج القرآن میں ہے کہ اصحابوں نے پوچھا کہ یا رسول اللہ خدا تعالیٰ سے کیونکر دعا مانگیں نزدیک ہے جو آہستہ مانگیں اور اس سے یاد دہے جو پاکر اوسے یاد کریں تب یہ آیت اتری کہ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ع ۶ اب کہان کیا وہ فرق جسمین دوری کا ہونا ضروری خیال کیا گیا تھا حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے دو باتوں کو پوچھا تھا کہ آیا حق سبحانہ تعالیٰ ہم سے دور ہے یا نزدیک جس کے جواب میں یہی ارشاد ہوا کہ میں دیکھتا ہوں تو یہ اور سکودہ سمجھنا اس فرمان محکم کا انکار اور اس سے انحراف نہیں ہو سکتا قال تاویل والے جو بدیہی تنزیہ ہیں اور حقیقت میں مطلقہ اگر اسکو نہ سمجھیں تو خدا در رسول کا کیا قصور۔

**اقول** شیعہ خود مبنی ہے تنزیہ الہی پر کیونکہ یہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی ذاتی صفت  
 اگرچہ اوس کے ساتھ تشبیہ بھی ثابت ہو مگر وہ بھی ایسی تشبیہ جو منافی تنزیہ نہ ہو کیونکہ تنزیہ  
 محض بطرح حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی صفت ہے اسی طرح تشبیہ محض مخلوق کی ذاتی کیفیت  
 ہے لہذا صفات تشبیہی کے سلب سے ذات مطلق میں کسی طرح کا نقصان لازم نہیں  
 آتا مثلاً قبل از خلق عالم کے استواء علی العرش کے حاصل نہ ہونے سے اوسکی نزاہت  
 ذاتی میں کوئی نقصان راہ نہیں پاتا **إِنَّ اللَّهَ كَفَىٰ عَنِ الْعَالَمِينَ** پس اس صورت میں  
 مستحق ہو گیا کہ درحقیقت مدعی تشبیہ بھی ایک اعتبار سے مطالبہ کیونکہ وہ ایسے  
 صفات کو جن سبحانہ تعالیٰ کے ذاتی سمجھتا ہے کہ جن کے سلب سے ذات مطلق  
 ہوجاتی ہو مثلاً قبل از خلق عرش و عالم کے صفت استواء کے حاصل نہ ہونے سے یا بعد  
 فنائے عالم کے فوقیت عباد کی جاتی رہنے سے بموجب زعم مدعی تشبیہ کے تعطیل لازم  
 آتا ہو گا **فَقُلِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَوْ كَانَ حَاشَا وَكَلَامُهُ تَوْبًا لِّكُلِّ نَاسٍ** کی بات ہے بلکہ جن  
 لوگوں کو خدا کی معرفت سے کچھ بھی حصہ ملا ہے وہ ان تمام صفات تشبیہی کی تعبیر  
 ایسے معنوں کے ساتھ کرتے ہیں جن سے اوس ذات مقدس کی اصلی نزاہت میں  
 کچھ بھی نقصان راہ نہ پادے کیونکہ وہ بالیقین جانتے ہیں کہ وہ ذات اقدس جو  
 خالق اجسام ہے جمیع لوازمات جسمی سے بالکل مقدس اور منزہ محض ہے افسوس تم  
 کیون نہیں سمجھتے کہ ان صفات تشبیہ کے ساتھ ہم اوس ذات پاک کے یاد کرنے  
 پر مامور نہیں ہیں بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تو یہ فرمایا ہے کہ میں نے  
**تَشَبَّهَ اللَّهُ شَيْءًا أَوْ ظَنُّ أَنَّ اللَّهَ شَيْءٌ فَلْيَمُوتُوا** (ابو نعیم) حدیث میں  
 یعنی صفات مخلوق کو صفات اللہ کے مشابہ جاننا یا صفات اللہ کو صفات مخلوق کے

مثابہ سمجھنا شرک ہے کیونکہ لامِ مثل لُما کے ساتھ کلا شبہ لُما بھی وارد ہو چکا تھا  
اس کے اس تشبیہ کی نفی کرنا حکمِ لیس حکمِ مثلیہ شئی لازم ہے اور اس کی تنزیہ  
کرنا ہم پر واجب ہے جیسے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس ارشاد فرماتا ہے کہ سَبِّحْ اسْمَ  
رَبِّكَ الْأَكْثَرِ سَبِّحْهُ بَكْرَةً وَعَشِيًّا م ۴۰ وَسَبِّحْهُ لَيْلًا طَوِيلًا م ۴۱ وَتَسَبَّحُهُ  
وَأَدْبَارُ السُّجُودِ م ۴۲ اگرچہ ہم اپنے تمام اوقات صبح و شام کو حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس  
کی پاکی بیان کرنے میں صرف کریں لیکن با وصف اس کے جن صفات سے کہ ہم سبکی  
تسبیح کریں وہ ذاتِ مطلق اس ہمارے تسبیح و تنزیہ سے بھی مقدس و متعالی ہے  
لِما قال اللہ تعالیٰ - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ -

لما قال الله تعالى - سبحانه وتعالى عما يصِفون -  
 یہاں اس بات کو خوب ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ اگرچہ محض منزہین بھی ناقص ہیں کیونکہ  
 یہ بھی اوس ذات مطلق کے لہذا ایک طرح کی قید و تعطل ہے مگر مشبہین محض سے تو بہتر  
 ہیں کیونکہ منزہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی صفت ہے مگر چونکہ حق سبحانہ تعالیٰ نے اپنی  
 ذات پاک کو بعض صفات تشبیہ کے ساتھ بھی متصف فرمایا ہے لہذا مذہب اہل حق کا  
 یہ ہے کہ اوسکی تشبیہ کرے عین منزہ میں اور منزہ کرے عین تشبیہ میں یعنی ہر دو  
 صفات ایک دوسرے کے مضافی ہوں چنانچہ شیخ الکبیری رحمہ اللہ نے عزلی قدس سرہ فرمایا  
 ہن فَاِنْ قُلْتَ بِالتَّنْزِيهِ كُنْتَ مُقِيدًا + وَاِنْ قُلْتَ بِالتَّشْبِيهِ كُنْتَ مُفْهِدًا  
 یعنی اگر تو کہے کہ منزہ مجھ سے تو ذات حق کا مقید کر دیا اگر کہے تو تشبیہ مجھ سے  
 تو ذات مطلق کو حد کر دیا اور اِنْ قُلْتَ بِالْاَمْرَيْنِ كُنْتَ مُسْتَدًّا + وَكُنْتَ اِمَّا فِي الْكُفْرِ اَوْ  
 سَيِّدًا یعنی اگر قائل ہو تو منزہ فی التشبیہ کا تو ہو گا امام و سید معارف الہیہ میں -  
 قَالَ فصل سوم بیان میں اقوال اہل علم کے جن سے استوار خدا کا عرش پر ثابت ہوتا ہے

اگرچہ بعد بیان خدا و رسول کے حاجت بیان اقوال کی نہیں لیکن واسطے تسلی خاطر  
اصل تقلید کے بعض روایات معتبرہ لکھے جاتے ہیں۔

**اقول**۔ اگرچہ بعد بیان خدا و رسول کے ثبوت استواء علی العرش کے نسبت بیان  
اقوال اصل غلطی کی کچھ بھی حاجت نہیں البتہ استواء کی معنی کے نسبت کوئی ایسی حد  
یا اثر صحیح ہونا چاہیے جس سے ذات مطلق کا عرش پر جبت فوق کے بیٹھنا یا ٹھہرنا ثابت  
ہو جاوے تاکہ مشہدین غیر مقلدین کی تسلی خاطر ہو سکے مگر واللہ المستعان خاکے مکا  
نکھیفون انشاء اللہ تعالیٰ قیامت تک یہہ بجا ہوں اور انکی پوری ہو کر اس سے انکی  
تسلی خاطر حاصل نہو سکیگی اور جبکہ اسکی اصل قرآن و حدیث سے ہی ثابت نہ ہو سکے  
تو پھر بعض اقوال سے گو کہ کچھ ثابت ہو سکے تو وہ بادرشت ہے ہم یقین کرتے ہیں  
کہ جو ذی علم ہوگا اسکا قول کبھی خلاف قول خدا و رسول کے نہوگا انشاء اللہ تعالیٰ۔

**اقول**۔ قول اول امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے وصیت میں فرمایا ہم اقرار کرتے ہیں  
اس بات کا کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ستوی ہے بے اسکے کہ اسکو حاجت دہن ہو اس قول  
سے تفسیر رجحت تمام ہے۔

**اقول** الحمد للہ دیکھئے تعلیم کا کلام ایسا ہوتا ہے اصل عبارت اسکی وصیت میں یہ ہے  
لَقَدْ نَعِمْنَا بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَلَى الْعَرْشِ سَتَوِي مِنْ خَيْرٍ أَنْ لَوْ كُنَّا نَحْتَاجُهُ إِلَيْهِ وَاسْتَقَرَّ  
عَلَيْهِ وَهُوَ الْبَاقِ لِلْعَرْشِ وَخَيْرٌ الْعَرْشِ فَلَوْ كَانَ قُدْرَتُهُ عَلَى الْبَحْثِ وَالْخَلْقِ  
وَتَدْبِيرِهِ الْخَلْقُ وَوُصَّاهُ سَأَلْنَا إِلَى الْجُلُوسِ وَالْقِيَامِ قَبْلَ خَلْقِ الْعَرْشِ إِنْ كَانَ  
اللَّهُ تَعَالَى مُنْذَرًا عَزَّ وَجَلَّ عَلَوًا كَبِيرًا يَنْفَعُ اِقْرَارُ كَرْتِهِ مِنْ هَمِّ اسْ بَاتِ كَا لَا سَتَمَا  
لِيَا بِي اللہ تعالیٰ نے عرش پر بغیر اس کے کہ حاجت ہو اسکو عرش کی اور ٹھہرنکی اور پھر



وہی ہے حافظ عرش وغیر عرش کا پس اگر ہوتا وہ محتاج تو نہیں تھا اور ہوتا ایسا عالم اور کسی  
تدبیر پر ناسخ مخلوق کے اور اگر ہوتا محتاج بیٹھنے یا ٹھہرنے کا تو قبل پیدائش عرش کے  
کہاں تھا اللہ تعالیٰ پاک ہے ان باتوں سے برتر و بڑا ہے انتہا۔

یہاں آپ نے عکس العرش استوائی کے حلقہ کو اپنے حالت پر رکھا اور کوئی معنی استواء  
کی بیان نہیں کئے۔ بلکہ اپنے استواء سے نہ صرف ادن اوصاف ٹھراؤ و حاجت  
وغیرہ کی نفی کی بلکہ ٹھراؤ کے مفہوم سے جو جلوس یعنی بیٹھنا ہے بالتصریح حق سبحانہ  
و تقدس کی تنزیہ فرمائی ہے پس بے شک یہ قول آپ کا جو دراصل وصیت ہے تمام  
جنفینہ کے طرف سے اوان لوگوں کے لئے حجت الزامی ہے جنہوں نے استواء کی معنی  
قرار و جلوس کے لئے ہیں۔

**قال**۔ قول دوم امام مالک نے کہا استواء معلوم ہے اور کیفیت نامعلوم اور ایسا  
ادسہ واجب اور سوال اور اسکی کیفیت سے بدعت اس قول سے مالکیہ حجت تام ہے  
**اقول** بے شک استواء کا لفظ معلوم ہے کیونکہ کلام عرب میں مختلف اور متعدد معنوں  
پر آیا ہے بلکہ امام حجت الاسلام نے احجام میں فرمایا ہے کہ استواء علی العرش کا مفہوم  
لغتاً منحصر نہیں ہے فقط لہذا کیفیت اسکی مجہول ہے کیونکہ اوان مختلف معنوں  
حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی شان میں کونسے معنی مراد ہیں سورہ منصوص نہیں ہے  
یاد رہے کہ جن معنی لغوی میں خود تکلف ہی اسکی کیفیت کی عدم معلومیت بعینہ آئے  
معنی کی مجہولیت ہی حیا بخیر امام حجتہ الاسلام نے احجام میں کہا ہے کہ امام مالک ج کے  
کیفیت مجہول کہنے کا یہ مطلب ہے کہ استواء سے جو مراد ہے اسکی تفصیل نہیں معلوم  
اور کہا قرآنی مالکی نے والکلیف غیر معقول کی یہ معنی ہے کہ تحقیق ذات اللہ تعالیٰ کی نہیں

وصف کی جاتی اور چیز کے ساتھ جس سے وصف کرتے ہیں عرب کیفیت کو اور وہ احوال بدلنے والے ہیں اور صورت حسیہ جیسے کہ چارنا نو موٹا وغیرہ ہے پس نہیں سمجھی جاتی یہ بات حق میں حق سبحانہ تعالیٰ کے بسبب محال ہونے باعتبار ربوبیت کے فقط لہذا صرف استوار پر ایمان لانا واجب ہے کیونکہ یہ لفظ منصوص ہے اور سوال کرنا اس کی معنی یا کیفیت سے بدعت ہے کیونکہ صحابہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس بارہ میں کوئی سوال نہیں فرمایا تھا اور نہ آپ نے اسکی کوئی معنی تلاش کیا پس امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے قول سے ثابت ہوتا ہے کہ استوار علی العرش کی معنی عرش پر بیٹھا یا تخت پر قرار گیرا وغیرہ کے لینا یا استوی علی العرش سے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت ثبوت جہت فوق کا استخراج کرنا بھی بدعت سیئہ ہے کیونکہ جب اسکی معنی سوال ہی بدعت ہو تو بغیر سوال کے اپنے طرف سے اسکا بیان کر دینا بدترین بدعت ہے بلکہ ایسی معنی کا لینا جو وہ لوازم جمعی ہو تو ضلالت ہے پس اس سے تمام مالکیہ کے طرف سے اول لوگوں پر الزام محبت تمام ہے جو استوار کی معنی کے لینے میں بدترین تاویل کرتے ہیں جیسے کہ یہودیوں نے استوی علی العرش کی تاویل عرش پر سیدھا لیٹ جانے سے کی ہے پس بیشک دلیل کی ایک ہی کیفیت ہے تبدیل حالت کے ساتھ۔

**قال**۔ قول سیوم طبرانی نے کہا شافعی رحمۃ اللہ علیہ فایل ہیں استوار کے اس قول سے شافعیہ پر حجت تمام ہے۔

**اقول**۔ اس میں کسکو کلام ہے اور منکر استوار کا کون ہے خلیفہ سراج الدین علی قصیدہ امالی میں کہتے ہیں کہ وَرَبُّ الْعَرْشِ قُوٌّ الْعَرْشِ لِحَنَّ + بَلَا وَصَفِ الْكُنْ اَصْبَالَ ملا علی قاری اسکی شرح میں لکھتے ہیں کہ سئل الشافعی عن الاستوار فقال امسك

یہ ایک تشبیہ و صَدَاقَتٌ بِلَا تَمَثُّلٍ الخ لہذا تمام شافعیہ کے طرف سے اون لوگوں پر الزام حجت تمام ہے جو مضمومہ لفظ استوار کو اپنی حالت پر نہ رکھ کر اسکی تاویل کے وسیعے ہوئے ہیں اور تشبیہ دیتے ہیں۔

**قال**۔ قول چارم امام احمد نے فرمایا ہم اقرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے جس طرح اوس نے کہا اس قول سے خالبہ پر حجت تمام ہے اور استقرار سے معلوم ہوا کہ اصحاب مذاہب اربعہ میں سب کا یہی مذہب ہے بالاتفاق ولہذا الحمد ہرگز کسی سے انکار صفت استوار کا منقول نہیں اور کیفیت سب کے نزدیک مجہول ہے اور اس سے بدعت۔

**اقول** نہایت ٹیک امام احمد کا مذہب یہی ہے کہ جس طرح حق سبحانہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اسی شان سے استوار علی العرش کا اقرار کریں جس سے تمام خالبہ کے طرف سے الزامی حجت ہر اون کے لئے جو اس سے عدول کر کے چون و چرا کرنے لگے ہیں۔ پس اس استقرار سے معلوم ہوا کہ اصحاب مذاہب اربعہ کا بالاتفاق یہی مذہب ہے کہ استوار کا انکار نہ کریں اور اسکی معنی بیٹھنے یا ٹھرنے وغیرہ کی اپنے طرف سے نلیں اور نیز استوار سے اوس ذات مطلق کے نسبت قید و تحیز و جہت وغیرہ کا ثبوت نہ نکالیں کیونکہ یہ تمام امور علا و مبدعت کے باعث ضلالت بھی ہیں۔ ولہذا الحمد۔

**قال**۔ قول نجم امام ابو الحسن اشعری نے کتاب اختلاف المضلین میں لکھا ہے اگر کوئی کہے تم کیا کہتے ہو استوار میں تو ہم کہیں گے کہ بے شک اللہ مستوی ہے عرش پر جس طرح فرمایا الرحمن نے قرار کیڑا تخت پر انتہی۔

**اقول**۔ امام ابو الحسن اشعری نے بیشک حق کہا کہ اللہ مستوی ہے عرش پر جس طرح

فرمایا اور بعینہ فعل امام احمد کا بھی تھا جو اس کے اوپر گزر چکا لیکن اس کے بعد کا  
یہ جملہ کہ (رحمن نے قرار پکا تخت پر) امام موصوف کا نہیں معلوم ہوتا کیونکہ بابت ششم  
کے قول چہارم میں شاہ ولی اللہ صاحب سے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ شیخ ابوالحسن  
نے اپنی کتاب میں کہا ہے کہ میں مذہب امام احمد پر ہوں اور قول امام احمد کا یہی  
ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے جس طرح اوس نے کہا تو پھر اس صورت میں (رحمن  
نے قرار پکا تخت پر) کے معنی امام ابوالحسن کے طرف منسوب کئے جاوین تو اذکار امام  
احمد کے مذہب پر ہونیکا اقرار باطل ہو جاتا ہے۔ ان خوب یاد آیا معلوم ہوتا ہے کہ  
امام موصوف نے یہ لکھا ہوگا کہ بیشک اللہ مستوی ہے عرش پر جس طرح فرمایا **الْعَرْشُ**  
**عَلَى الْعَرْشِ اِسْتَوٰی** لیکن مترجم صاحب نے اپنی عادت و عقیدت کے موافق اوس کا  
ترجمہ۔ (رحمن نے قرار پکا تخت پر) کے ساتھ کیا ہے اگر اصل کتاب امام صاحب کی  
ہمارے پاس ہوتی تو یہی ہمارا قیاس بالضرور صحیح نکلتا انشاء اللہ تعالیٰ کیونکہ ابوالحسن  
اشعری علم کلام و عقاید کے امام تھے جسکے ذریعہ سے انہوں نے معتزلہ اور مشبہ  
و مجسمہ وغیرہ اصحاب زندقہ کی عقاید باطلہ کا یوں پورا استیصال فرمایا ہے۔ دو کیوں  
جاتے ہو۔ اس مختصر طریق بیان ہی میں آپ کے غور کرو کہ حسین دونوں فرقوں مخالف  
کار و موجود ہے اگر کوئی سمجھے مثلاً آپکا یہ کہنا کہ بیشک اللہ مستوی ہے عرش پر اس  
سے تردید ہوگئی معتزلہ و جہمیہ کی جو استوار کار و تاویل کرتے ہیں جس طرح فرمایا  
**الْعَرْشُ عَلَى الْعَرْشِ اِسْتَوٰی** (اس سے مردود ہو گیا قول مشبہ و کرامیہ کا جنہوں  
نے قول الہی کو پہر کر تخت پر (رحمن) کے بیٹھنے کی معنی لیتے ہیں اور اس میں شاخیں  
نکلتے ہیں **قَالَ الْبَلْغَمِيُّ فِي الْمَعَادِ وَالصِّفَاتِ خَبَرًا عَنْ جَدِّكَ بِحُكْمِ اللَّهِ وَكَوْنِهِ**



**اقول**۔ استوی علی العرش کے نسبت تو زیادہ ثبوت کی ضرورت ہی نہیں کیونکہ یہ خود ثابت شدہ امر ہے البتہ گفتگو کے قابل تو اوسکی یہ معنی ہیں کہ بالذات قائم ہے اپنے تخت پر کہا تک صحیح ہے اور اوسکی سند کیلئے قرآن و حدیث و اثر صحیح تو اس امر میں بالکل ساکت جواب رہا کلام عرب میں استوار کی معنی اعتلا کے آئے ہیں جس طرح کہتے ہیں کہ استوی ہوا میں لپیٹ جانور پر یا سطح مکان پر گویا اس ترجمہ کے رو سے استوار کے معنی سوار ہونے اور چڑھنے کے ہوتے ہیں جسکا یہ مطلب ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت بھی استوی علی العرش کی معنی عرش پر سوار ہونے یا چڑھنے کی یعنی چاہے جسکا نتیجہ یہ نکلا کہ حق سبحانہ تعالیٰ بالذات عرش پر ہے اب بھد دیکھنا چاہئے کہ آیا کلام عرب میں استوار کے یہی دو تین معنی سوار ہونے یا چڑھنے یا بلند ہونیکے آئے ہیں۔ یا انکے سواے اور بھی کچھ معنی ہیں۔ در صورت ثانی ذات مطلق کے نسبت استوار کے دوسرے معانی بے کیف سے قطع نظر کہ اسے ایک دو معنی کے لینے پر (جنہیں کیفیت ہے) کو نسا قریب ہے جبکہ محاورہ عرب کے موافق تو حق سبحانہ تعالیٰ کے استوی کی یہ معنی ہوسکتے کہ سوار ہوا۔ یا چڑھا یا بلند ہوا۔ تخت پر جسکے لئے مکان و تجیز و جہت لازمی ہے تو اب فرمائے کہ عرب کے اس شعر میں ملک عراق پر بشر کے استوار کے یہ کیا معنی ہوں گے

قَدْ اسْتَوَىٰ بِشَرِّهِ الْعِرَاقُ + مَلِكٌ يَسْكُنُ وَدَّ وَصْرًا يَہَاں ملک عراق پر بشر کے استوار میں تو وہ معنی صحیح نہیں ہو سکتی۔ جس طرح عرب کہتے ہیں کہ مستوی ہوا میں لپیٹ جانور پر اور نہ یہ معنی بننے میں جیسے کہ کہتے ہیں کہ مستوی ہوا میں سطح مکان پر اور نہ یہ مطلب درست ہوتا ہے کہ جیسے کہتے ہیں کہ مستوی ہوا آفتاب سیر

سر پر (باعتبار علو مکانی کے) کیونکہ اس عراق کو جانور کی سی بیٹھ نہیں ہے جس پر  
بشر سوار ہو سکے اور نہ اس عراق کو مکان کی سی چپت ہے جس کے اوپر بیٹھ ہی  
وغیرہ کسی ذریعہ سے چڑھ جا سکے اور نہ وہ بشر ملک عراق کے اوپر بچیت فوقیت مکانی  
کسی جابے میں بیٹھا ہوا ہے۔ دراصل لیکہ ملک عراق پر ایک بشر کے استوار کی معنی  
تو اس اعتقاد کے صحیح نہیں ہو سکتے جس کے علو میں تخیل و تقدیر جیت و فوقیت مکانی  
ہو۔ تو ہر خالق جن و بشر کے استواء کے نسبت یہ سب لوازمات کیسے لازم ہو جائیں گے  
مُبْهَكًا نَرَاكَ رَبِّ الْعَزِيزَاتِ عَمَّا يَصِفُونَ۔

در حالیکہ عرش برحق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے استواء کے ایسے ہی صاف معنی ہوتے  
جیسے کہ پشت جانور پر سوار ہونیکے تھے تو ہر امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے کیفیت مجرہ کی  
کیونکہ کہتے اور السَّوَالُ عَنْهُ بَدْعٌ لِّكَ اَوْ سِجَارَةٌ سَائِلُهَا ابْنِ مَجْلِسُ  
کیونکہ نکال دیتے۔

اس میں کچھ شک نہیں کہ حق سبحانہ تعالیٰ اپنی ذات سے عرش و غیر عرش پر فوق و علی  
ہے باعتبار علو ذاتی و فوقیت رتبی کے نہ بمعنی علو و فوقیت مکانی۔ اور بلاشبہ  
حق جل و علی اپنی ذات سے جدا ہے مخلوق سے باعتبار تغایر ذاتی کے نہ بمعنی فصل  
و بُعد مکانی کے جسکی تصریح آئندہ آوے گی اور نیز ان ہر سہ آیات کا مفہوم جو بیان  
ثبوت فوقیت حق جل شانہ کے لئے لائے گئے ہیں فصل چہارم میں انہیں آیات  
کے جن میں ہم بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

وہ اصل قول علی بن ہدی طبری کا یہ ہے اَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى فِي السَّمَاءِ فَكَفَى  
شَيْءٌ مِّنْ دَعْوَاهُ عَمَّا يَشْعَبُ بِمَعْنَى اِنَّهُ عَالٍ عَلَيْهِ وَمَعْنَى اَلَا يَسْتَوَاعِ اَكْلًا عَمَّا يَخْلُجُ

یعنی جان تو بیشک اللہ تعالیٰ آسمان پر فوق ہر چیز کے مستوی ہے اپنے عرش پر اس  
 معنی سے کہ عالی ہے اور پراس کے اور معنی استوار کی برتر ہونیکے ہیں فقط پس اس  
 بیان سے خود البصر ثابت ہوتا ہے کہ علی بن مہدی طبری کا مطلب اس اعتلا سے  
 علو مکانی نہیں ہے جیسے کہ امام بیہقی نے کمال علیہ کی تشریح کا دعاء کیا کہ  
 وَلَا تَكُنْ مِثْلَ الْخَمْسَةِ الْخَمْسَةِ جَوَابُهُ مَنَافِي هُوَ اَوْسُ مَعْنَى اسْتَوَارَ كَمَا جَسَمُ تَمَكُنْ وَتَجَنُّزْ  
 بِأَيَّاجَانِ هُوَ يَأْ اَوْسُ اَعْتَلَا كَمَا جَسَمُ تَمَكُنْ بِأَيَّاجَانِ هُوَ اَوْسُ مَعْنَى اسْتَوَارَ كَمَا جَسَمُ تَمَكُنْ وَتَجَنُّزْ  
 مترجم صاحب نے جو اصل قول طبری مستوی سے عرش کا ترجمہ جو قائم  
 اپنے تخت پر کیا ہے وہ غلط ہے جبکہ تصحیح خود اس کے اس دوسرے قول سے  
 خُجُوئِي هُوَ تَمَكُنْ قَالَ اَللّٰهُ تَعَالٰی عَنْ كَلْبِي اَيُّ اَلْمُهَدِي الطَّبْرِي قَالَ كَلْبِي  
 سَبَّحَكَ اَنْدَ اَعْلَى اَلْعَرِشِ وَلَا تَكُنْ مِثْلَ الْخَمْسَةِ الْخَمْسَةِ وَتَجَنُّزْ اَعْلَى اَلْعَرِشِ  
 الخ یعنی امام بیہقی نے علی بن مہدی طبری کا قول نقل بیان کیا ہے کہ پس قدیم  
 سجانہ عالی ہے عرش پر نہیں بیٹھا ہے اور نہیں کھڑا ہے اور نہیں لگا ہوا ہے  
 اور جدا ہے عرش سے الخ پس اس قول سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ قول اول  
 میں طبری نے جو استوار سے مراد اعتلا کی لی ہے اوس سے علو ذاتی معنی مراد  
 سے نکلے علو مکانی تَعَالٰی اَللّٰهُ عَنْ ذَا اَلْكُفْرِ عُلُوًّا كَبِيرًا  
**قَالَ** - قول مفہم حافظ ابو بکر محمد بن حسین آجری کتاب التبری فی السنۃ کے باب  
 التحذیر من المحلویہ جس طرف اہل علم گئے ہیں۔ وہ یہی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش  
 پر ہے فوق سموات اور علم اس کا محیط ہے ہر چیز کو اس کی طرف بلند ہوتے ہیں  
 علی اس قول سے بھی استوار و جہت فوق دونوں ثابت ہے۔



**اقول** - ذات سے اللہ تعالیٰ کا عرش پر بحیث فوق سموات کے بطریق حصر ہونیکے وجہ سے اگر احاطت علمی کی تاویل کرنیکی ضرورت پیش آئی ہے تو یہ دو ذون بے دلیل دعویٰ بدعت پر مجہول ہونگے جیسے کہ امام شوکانی نے کہا ہے - یا اگر ان حلولیہ کے متقاضی میں تحذیراً احاطت علمی کا بیان بلا قید و حصر جہت فوقیت عرش کے ہے تو یہ طرز مصلحت آمیز زیادہ قابل اعتراض نہوگا - کیونکہ یہ معنی اسکی مطلقیت ذاتی کے منافی نہیں ہے -

چنانچہ مولانا شاہ عبدالعزیز دہلوی نے تفسیر عزیزی میں زیر آیت کریمہ **فَاَيُّكُمْ كَذَّبَ** **تَوَلَّوْا فَمَنْ وَّجَّهَ اللّٰهُ فَمَا يَرْجِعُ** کہ پس ہر جا کہ استواءہ ردے خود را بسوسے اور گردانید و با و متوجہ شوید پس در همان مکان است حضور خدا و قسرب زیرا کہ او سبحانه تعالیٰ جسم و جہانی نیست کہ بودن او در یک مکان از بودن او در مکان دیگر مانع شود و روحانی مفید ہم نیست کہ بسبب ضیق و تنگی حوصلہ او را توجہ از یک جہت بسمت دیگر مشغول کند بلکہ **اِنَّ اللّٰهَ وَاسِعٌ** یعنی تحقیق خداے تعالیٰ فراخ حوصلہ کہ فراخی ہیچ چیز را با فراخی او نسبت نیست زیرا کہ ہر جہت و جہانیاں و روحانیاں فراخی حسی یا معنوی دار و لا بہ فراخی او مفید است بنوعی از انواع تقید مثلاً شعاع آفتاب با وجود وسعت تمام محروم و ظلی زمین کا رہنی کند و فراخی حوصلہ جسم نسل در کار کہ متعلق بملک الموت است پیش نمی رود و فراخی شیون او تعالیٰ محیط ہمہ فراخی را واقعہ و ممکنہ است لالی نہایتہ اگر این نوعی فراخی اورا نمی توانید فہید پس انتقاد خود بالیقین ہی دانید کہ او تعالیٰ **حَلِيمٌ** یعنی دانائے ہر نہان و آشکار است پس اگر وہ ہر جا حضور او تعالیٰ معقول شمانی شود احاطہ علم او خود بہر چیز در ہر مکان معلوم تھا است

و در قبول عبادت احاطہ علمی او تعالیٰ نیز کفایت می کند انتہی۔

**قال۔** قول مشہم حافظ ذہبی نے کہا جس پر ہم نے سارے ملکوں کے عالموں کو پایا کیا حجاز اور کیا عراق اور کیا شام اور کیا یمن یہ بات ہر اللہ اور پر عرش کے الٰہ ابنی مخلوق سے جس طرح کہا اوس نے بے کیفہ و گہیر اوس شخص پر حسرت کو اپنے علم سے۔

**اقول۔** اللہ تعالیٰ کا فوق عرش ہونا اور حافظ ذہبی کا اس بات پر تمام علما و حجاز و عراق و شام و یمن کو پانا تو صحیح ہے کیونکہ یہ فوقیت عرش پر مخصوص ہے مگر اس اوس ذات مطلق کے لئے حد و جہت تو سرگزشت نہیں ہوتا بالفرض اس فوقیت سے حد و جہت مراد یوں ہے تو حافظ ذہبی کا وہ دعویٰ غلط ٹھہر گیا کیونکہ امام ابو حنیفہ و امام بیہقی و طحاوی و غزالی و رازی و بیضاوی و ابن ہمام شیخ ابراہیم الشاذلی و شیخ الاسلام ابن اللبان و امام سیوطی و امام نووی و شعرائی وغیرہ دوسرے علماء حنفیہ و شافعیہ و مالکیہ و حنابلہ وغیرہ مجتہد اقال کو سمجھنے اس رسالہ میں ذکر کیا ہے سبہوں کا اتفاق ہے اس بات پر کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات مطلق بحجت فوق محدود و متخیز نہیں ہے بلکہ حافظ ذہبی کے دوسرے کلام سے بھی اسکی بوائی ہے **کَمَا قَالَ الذَّاهِبِيُّ فِي كِتَابِ مَسْئَلَةِ الْعُلُوِّ نَقْلًا عَنْ الْإِمَامِ أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ مَهْدِي الطَّيْبِيِّ أَنَّ أَرْزَاقَ الْعِبَادِ لَمَّا كَانَتْ تَأْتِي مِنَ السَّمَاءِ حَزَّارَاتٍ مَرْفُوعَاتٍ يَدِينَا إِلَى السَّمَاءِ عِنْدَ الدَّعَاءِ وَجَانَانٍ يُقَالُ أَعْمَالُنَا تُرْفَعُ إِلَى اللَّهِ لَمَّا كُنْتَ حَفَظْتَ الْأَعْمَالَ إِنَّمَا مَسَاكِينُهُمْ فِي السَّمَاءِ** یعنی یہاں دعا کے لئے آسمان کے طرف ہاتھ اٹھائیں گی و جب رزق عباد کا آسمان سے آنا اور آسمان کے جانب اعمال کے رفع کا سبب ملائکہ حاکمین

اعمال عباد کا آسمان میں ہونا بیان کیا ہے نہ کہ ذات مطلق کا بجہت فوق مقید  
 فی السماء ہونا جیسا کہ مشبہہ و حشویہ کا گمان ہے۔ قال الذہبی عن عمر بن  
 الخطاب ان النبی مر بکتابہ فی اذاب المذنبین والتعرف بالحوال العبادۃ  
 فی کتاب ما یسعی بہ الشیطان للتائبین من التوبۃ و قال اوجہ  
 الثالث الذی یاتی بہ ثلاثا میں ادا ہوئے فتنوا عنہم و اعتصموا باللہ  
 فانہ و سئلوا ثم فی انہما الخانی یفسد علیہم اصول التوحید و ذکر  
 کہ ما حویلا الی ان قال فہذا امر یظنہم ما یوسف بہ فی التوحید  
 بالمشکیات اذ فی صفات الرب التمثیل والتشبیہ و یجہد لہما  
 والتقصیل و ان یسئل عنہما لیس خصمۃ الرب بقدر حقولہم  
 فہذا ان یقلوا و ینقصضع انک انہم ان لم یلزموا الذل الی العلم  
 و تحقیق الحق فہست اللہ عز وجل من حیث آخر حق فیہ و وصف  
 بہ نفسہ و کاوصف بہ رسولہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حاصل اس  
 کا اس قدر جو کہ صفات الہی کی معنی قیاسات عقلی سے ایسی نکرین جس سے تشبہ  
 و تشبیہ لازم آوے اور او سکرا و سی حالت پر کہیں جیسے حق سبحانہ تعالیٰ اور  
 رسول نے کہا ہے تو ہر اس صورت میں قولہ تعالیٰ **الْوَحْدُ عَلَی الْعَرْشِ اشْبَہُ بَوَی**  
 یا حارث ثمالی اللہ فوق ذلک سے حافظ ذہبی کا یہ نہایت ثابت نہیں ہو  
 کہ حق سبحانہ تعالیٰ بالذات بجہت فوق علی العرش یا فی السماء مقید و محدود ہے  
 کیونکہ ذات مطلق کے لئے قید جہت کافی کی سراسر تمثیل و تشبیہ ہے اور سید  
 حق سبحانہ تعالیٰ نے اپنی ذات کا حد و جہت کے ساتھ وصف نہیں فرمایا ہے

اور خدا و جس کے رسول نے ان اوصاف کے ساتھ اسکی تعریف کی ہے یعنی  
قرآن و حدیث سے حق سچا نہ تعالیٰ کے لئے جہت یا اوس ذات مطلق کا حضور العرش  
یا فی السماں ہرگز ثابت نہیں ہوا ہے اب رہا یہ امر کہ احاطت اسکی علمی پہنچنے ذاتی  
اسمین اہل علم کی رائے مختلف ہے جبکہ ذکر گذر چکا ہے شہ کانی نے آیات صحت  
بین علم کے ساتھ تبیین کر نیکو تاویل اور حلاف طریقہ مذہب سلف کہا ہے جبکہ ذکر  
ہم آئندہ کرتے شرح حکمت نبویہ میں ہے کہ تَعْقِدُ اِنَّهُ عَلَى الْعَرْشِ مُسْتَوٍ عَلَيْهِ  
اَسْتَوَاعٌ مِّثْلُهَا عِنَ التَّلَٰكُنِ وَلَا يَسْأَلُهُ اَرْوَ اِنَّهُ فَوْقَ الْعَرْشِ وَقَعَ ذَلِكَ  
هُوَ قَرِيبٌ مِّنْ كُلِّ مَوْجُودٍ وَهُوَ اقْرَبُ مَرَجٍ مِّنَ الْوَرِيدِ وَلَا  
يَمَانِلُ فَرْدٌ بَدَلُهُ قَرَبُ الْاَجْسَامِ یعنی اعتقاد رکھتے ہیں ہم کہ استواء اوس کا  
عرش پر ہے ایسا استواء جو پاک ہے مکان قبول کرنے اور قرار پڑنے سے اور  
وہ فوق عرش کہ ہے باوجود اوس کے وہ قریب ہے ہر موجود سے اور وہ زیادہ  
قریب ہے رگ گردن سے اور نہیں شمشیل رکھتا قرب اسکا جسم کی قربت سحرانہ  
**قال**۔ قول ہم حافظ الباقی القاسم طبرانی نے کہا ہم اعتقاد رکھتے ہیں کہ اللہ اپنے  
عرش پر ہے جدا اپنے مخلوق سے اوس جیسی دون چیر زمین و آسمان اور کہتا ہے  
**اقول**۔ الحق جلہ اہل حق کا یہی عقیدہ ہے کہ اللہ اپنے عرش پر ہے جدا اپنے  
مخلوقات سے اگرچہ یہاں حافظ صاحب نے کوئی قید جہت و تخیر کی نہیں لگائی  
ہے مگر چونکہ اس قول کو یہاں لانے سے اسی امر کا استدلال مطلوب ہے۔  
حالانکہ یہ مطلب اس قول سے حاصل نہیں ہو سکتا لہذا اہل حق کی یہ تصریح  
کہ ہم اعتقاد رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر مستوی ہے جیسے کہ اسکی نزاہت

ذاتی کے شایان ہے نہ بمعنی تخیز و قید و جہت مکانی فوق کے اور نہ وہ جدا ہے  
اپنے خلق سے باعتبار تنایر ذاتین کے نہ بمعنی فصل و بُعد مکانی کے اگرچہ وہ فوق  
عرش کے جدا ہے مخلوق سے لیکن یہ فوقیت و جدائی مثل مخلوق کے نہیں ہے  
لَسَّ كَمَثَلِ شَيْءٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

قال۔ قول وہم امام ابن خزمیہ نے فرمایا جو کوئی اقرار کرے اس بات کا کہ  
اپنے عرش پر ہے اور پسا تون آسمانوں کے جدا ہے خلق سے وہ کافر ہے اور  
سے توبہ چاہیں اگر کرے نبھا ورنہ اسکی گردن مارے انتہی۔

اقول اگر اس قول میں عدم اقرار سے اللہ تعالیٰ کے استوی علی العرش کا  
مراد ہے تو منکر نفس کا بیشک کافر ہے اور اپنے مخلوق سے جدا نہ ہونے سے مطلب  
حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے ساتھ مخلوق کا اتصال مثل حلول و اتحاد کے تصور  
ہے جیسے کہ ملاحدہ کا عقیدہ ہے تو بھی کفر ہے والا اگر کوئی شخص حق سبحانہ تعالیٰ  
کے استوی علی العرش پر تو بلا کیف ایمان لاوے اور اسکی معنی اپنے طرف سے  
کچھ نہ لین جیسا کہ سلف کا طریقہ تھا یا ایسی کسی معنی کو قبول نہ کریں جو بلا کیف و مخالف  
تقدیس الہی ہوں۔ یا جن محزون سے ذات مطلق کا حد و حصر لازم آتا ہو۔ یا بمعنی  
دوسرے آیات محکم کے مخالف ہوں اور اسے طرح حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے  
فوق عرش و فوق عباد کہونیکو تو قبول کرے اور جہت متعارف سے بچے اور ایسے  
جہت مکانی کو حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت محال جانے جو فیما بین دو جسموں کے  
ہوتا ہے اور یہ اعتقاد رکھے کہ حق سبحانہ تعالیٰ اپنے مخلوقی صفات سے منزہ  
ہے اور حق تعالیٰ کی معیت و احاطت ذاتی اور علمی ہر دو کا عقیدہ بلا کیف رکھ کر جیسے

قرآن میں ناظم ہے اور کہے کہ یہ معیت و قرب ذاتی و علمی مجہول کیفیت ہے بلکہ  
اوسکی معیت بندوں کے ساتھ اوسکی شان کبریائی کے لایق ہے تو کیا ایسا شخص  
بھی کافر و واجب القتل ہوگا یا مومن کامل لایق تعظیم۔ بَيِّنُوا لَنَا حُجُوجَكُمْ  
**قال۔** قول یازدہم امام محمد بن موصول نے کہا کہ خدا نے قرآن میں خوب کہو  
بیان کیا ہے کہ وہ فوق سموات ہے مستوی عرش پر۔

**اقول** اسمین کسکو کلام ہے کہ وہ عرش پر مستوی نہیں اور عرش فوق سعادت  
نہیں یہ تو بیان مطلق ہے جیسے کہ قرآن و حدیث میں وارد ہو چکا ہے لیکن اس  
سے قید جہت و حضرات کا تو ثابت نہیں ہوتا۔

**قال۔** قول دوازدهم بغوی نے کہا اہل سنت کہتے ہیں کہ قائم ہونا عرش پر صفت  
خدا کی بلا کیف واجب ہے آدمی پر ایمان لانا سات اوس کے اور سونے علم  
اوسکا اللہ کو۔

**اقول** بیشک اہل سنت یہ کہتے ہیں کہ مستوی ہونا عرش پر صفت خدا کی بلا  
کیف ہے جس پر ایمان لانا واجب ہے اور اوسکی کیفیت کو اللہ پر سونپنا لازم ہے لیکن اس  
کہنے سے توجہ فوق میں حضرات مطلق کا ثابت نہیں ہو سکتا یا در ہے کہ  
یہاں مترجم صاحب نے استوار کے معنی قائم ہونے سے کئے ہونگے ورنہ امام بغوی  
لفظ قائم کے ساتھ ایمان لانا واجب نہ کہتے و جیسا کہ ظاہر ہے کہ قائم علی العرش  
منصوص نہیں ہے بلکہ اگر لفظ قائم کے ساتھ ایمان لانا واجب ہے تو یہ قول  
الہی ہے کہ وَهُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ۔

**قال۔** قول سیزدهم غنیۃ الطالبین میں ہے نہیں جائز خدا پر حدین مکررہ فخر



اس قول میں اثبات ہے صفت استوار اور جہت فوق و دونوں کا۔

**اقول**۔ امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ نے استوار کی معنی جو کچھ کہ پیچان  
تھے اوسکی تصریح تفسیر کبیر میں یوں کی ہے کہ استوی علی العرش اسے  
حَصَلَ لَدُنْكَ بَيْنَ الْخَلْقِ كَاتٍ عَلَ مَا شَاءَ وَارَادَ الْخَلْقُ بَادِرًا اس کے پچھلا قول  
امام صاحب کا فیض ہے درمیان دو فریق مخالف کرامیہ و جہت استوی معتزلہ  
کے کیونکہ الرحمن علی العرش استوی سے ثابت کیا ہے صفت استوار نور حسن کے  
جس سے رد ہو گیا قول معتزلہ و جہمیکہ کا جنہوں نے صفت استوار کا انکار کیا تھا  
اور لیکن کچھ مثلاً شئی سے اوس کے نسبت ایسی معنی کی کہ نئی کی جو مشابہ  
معنی احباب کے جس سے رد ہو گیا قول مشبہہ و کرامیہ کا جنہوں نے اسے  
ذات مطلق کے نسبت تجیز و قید جہت کا گمان کیا ہے پس اس قول میں محال  
رازی کے تو استوار ثابت ہوتا ہے مگر نفی کی گئی ہے تخصیص جہت فوق اور تجیز  
و مکان کی جیسے کہ آئے اربعین میں تصریح فرمایا ہے کہ ذَهَبَ سَوَادُ الْكَهْظِ  
مِنَ الْجَعَلِ إِلَى أَنَّهُ تَعَالَى فَتَرَى فِي وَجْهِهِ عَنِ الْكَانِ وَالْحَائِزِ  
وَالْجَهَةِ وَقَالَ الْكِرَامِيَّةُ إِنَّهُ مُخْتَصِّنٌ بِجَهَةِ الْفَوْقِ یعنی گروہ کثیر علم  
کا اس بات پر گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ شانہ اپنی ذات مقدس میں منزہ ہے مکان و جہت  
و جہت سے اور کرامیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ خاص کیا گیا ہے جہت فوق کے ساتھ  
**قال**۔ قول شانزدہم امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے احیاء العلوم اور کیمیائے سعادت  
اربعین فی اصول الدین میں لکھا ہے کہ نہ مستوی ہے عرش پر اور فوق عرش ہے  
بلکہ فوق ہر چیز کے جس طرح اوس نے کہا۔



**اقول**۔ یہاں تو امام صاحب نے اس قدر بیان پر اکتفا فرمایا ہے کہ وہ مستوی ہے  
 عرش پر اور فوق ہے عرش کے کیونکہ انہیں الفاظ سے قرآن و حدیث میں بھی دائر  
 ہے جس سے اس ذات مطلق کے نسبت قید جہت و تحیز مکان کچھ بھی ثابت نہیں  
 ہو سکتا بلکہ تناسب العقاید میں تو امام صاحب نے ان تمام حدود کی نفی اس طرح  
 فرمائی ہے کہ حیران کے طرح کسی جگہ میں نہیں عرش پر ہے تو اس طرح ہے جس طرح  
 اس نے آپ کہا ہے کہ نہ عرش کو چوتھا ہے اور نہ وہ اس پر حکم جگہ کچھ ہو کر  
 نہ اوسمیں حلول کئے ہوئے ہے اور نہ اور چیزوں کے طرح ایک جگہ سے دوسرے  
 جگہ آتا اور جاتا ہے۔ عرش نے اس کو اڑھایا نہیں ہے۔ بلکہ عرش اور عرش  
 کے اٹھانے والوں کو اس کی لطف و قدرت نے اٹھایا ہے عرش اور آسمان اور  
 بنی چیزیں ہیں وہ ادون سب سے فوق ہوا اور اس فوقیت کے سبب  
 سے وہ عرش کے نزدیک نہیں اور نہ وہ زمین سے دور ہے اور باوجود سب  
 چیزوں سے فوق ہونیکے وہ ہر چیز کے نزدیک ہے اور اس کی یہ نزدیکی اس سے زیادہ  
 جو شاہ رگ کی بندہ سے ہے انتہی۔ اور یہ باب دوم کے آٹھویں اہل میں فرمانے میں  
 کہ اللہ تعالیٰ کسی مکان میں نہیں ہے اپنے عرش پر مستوی ہے لیکن وہ اس طرح ہے  
 جس طرح آپ نے کہا ہے اور اپنے استوار ہے مراد لی ہے یعنی وہ اس کے کبریا  
 کے خلاف نہیں اور نہ اوسمیں حادث و فنا کی علامت کو دخل ہے اور اس آیت  
 میں بھی آسمان پر مستوی ہونے سے وہی معنی مقصود ہے لَمَّا اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ  
 وَهِيَ دُخَانٌ اور اللہ تعالیٰ کے ۴۲ نام پر ہونیکے جو معنی ہیں وہ صرف قہر و غلبہ کے  
 رو سے ہو سکتے ہیں اور اس کو اس طرح سمجھا جائے جیسے کہ کسی شاعر نے کہا ہے

قَدْ اسْتَوَىٰ بِشَأْنِ الْعِرَاقِ بِغَيْرِ سَكْفٍ وَدِمٍّ وَهَاقِ اِبِلٍ حَتَّىٰ كَوَّاسٍ تَاوِيلَ كِ  
 سْوَا كَوْنٍ جَابِرٍ نَهْنٍ (ثابت ہوا کہ یہ آیت استوار کی تشابہ ہے) جیسا کہ اس آیت  
 کے تاویل سے نہیں وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْمًا كُنْتُمْ اسکی معنی یہ کہ میں کہ ساتھ ہونے  
 سے مطلب اسکا احاطہ اور علم ہے اور اسی طرح اُمّ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم  
 کے اس ارشاد سے قدرت و قہر مراد لی ہے قُلْ اَلْمُؤْمِنُ بَيْنَ اَصْبَعَيْنِ مِنْ اَحْصَا  
 اَنْتُمْ اَوَّلُ اس طرح اس حدیث کو بزرگی و تعظیم پر چل کیا ہے اَلْاَسْوَدُ  
 عَيْنُكَ اَللّٰهُ فِي اَرْضِهِ اِذَا نَهْنٍ ظاہری الفاظ کے موافق رہنے دیا جاوے اور  
 تاویل کیجاوے تو محال لازم آتا ہے اس طرح اگر استوار سے ٹھہرنے اور جگہ پر ٹھیکے  
 معنی لین تو یہ لازم آتا ہے کہ اللہ جسم ہے اور عرش سے لگا ہوا ہوگا چاہے  
 اس کے برابر ہو یا اس سے چھوٹا یا بڑا یہ محال ہے اور جس بات سے  
 لازم آتا ہے وہ بات بھی محال ہوتی ہے پس اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر جسم کے طرح  
 ٹھہرا ہوا اور جگہ پر ٹھے ہوئے نہیں صرف قہر و غلبہ کے رو سے ہو سکتا ہے انتہی  
 اب بغور دیکھو اور خوب سمجھو کہ عقیدہ صحیحہ اہل سنت کا یہی ہے کہ باوجود ثبوت تشبیہ  
 کے اسکی تنزیہ ثابت رہے لہذا امام صاحب نے باوصف ثبوت استوار و فوق  
 و قرب و معیت ذاتی کے اور تمام ایسے معنوں سے جنکو ایک جاہل عامی دیہاتی  
 سمجھتا ہے ہر طرح کے حدود و کیفیت سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی تنزیہ  
 فرمادی ہے پس آپ کے اس قدر وضاحت کے بعد بھی اگر استوار کی معنی ظاہری بیٹھنے  
 یا ٹھہرنے کیجاوے اور فوق سے جہت متعارف و مراد لیجاوے اور معیت کی معنی حلول  
 و اتحاد سمجھی جاوے تو یہ محض اول کی بیماری ہے جو علاج پذیر نہیں۔

قال۔ قول مفہوم امام محمد بن عطاء نے کتاب منہجہ الذات والصفات میں کہا کہ واجب ہے مسلمانوں پر ایمان لانا ساتھ الرحمن علی العرش استوی سکے۔

اقول۔ نہایت صحیح و درست کہا لیکن اس کہنے سے جہت فوق کی قید یا ٹھرنے پریشانی کی معنی تو ثابت ہی نہیں ہو سکتے۔

قال۔ قول مجید ہم نام شوکانی نے تفسیر فتح القدیر میں لکھا ہے اس مسئلہ میں جو وہ قول بین الحق واولی بصواب مذہب سلف کا ہے کہ خدا مستوی ہے عرش پر بلا کیفیت جس طرح او سکولایق ہے۔

اقول۔ الحق صفات باری کے نسبت یہی کہنا اولیٰ ہے کہ وہ بلا کیفیت نہیں جس طرح او سکولایق ہے اور یہی طریقہ تفویض کا مذہب سلف تھا اور یہی راہ حزم و احتیاط کی اونکے بعد والوں کو اختیار کرنی چاہئے تھا مگر بعضوں نے کجراہی اختیار کی اور استواء و فوق کو ادسکی حالت پر بچھوڑا بلکہ خود رائی سے او سکولایق سے ظاہری معنی پر چل گیا جسکو ایک عامی جاہل دہیاتی بھی سمجھ جائے کہ خیال ہی ہمارا کہ ان معنوں کو عوام حدود و کیف کے ساتھ اوس ذات مطلق و مقدس کے نسبت سمجھنے لگے پس اسکا تمام تر روز رادن گستاخوں کے سر پر ہے جنہوں نے اس پر مین نہایت بے باکانہ و دریدہ دہانی سے اکثر عوام الناس کے عقیدوں کو متزلزل کر دیا ہے اللہم وکلیتکنا منہم۔

اے کاش یہ لوگ اس قدر تو سمجھتے کہ اگر ان صفات الہی کا مفہوم ایسا ہی صاف و سیدھا ہوتا جسکو ایک عام جاہل دہیاتی بھی سمجھ جاسکتا تھا تو پھر وہ خواص سلف کے اس لغت غلطی سے کیوں محروم رہتے اور اس بارہ میں سکوت اختیار کر کے

عموماً اسکی اشاعت دین کیوں دریغ فرماتے اور کس وجہ سے اس کے علم کو حوالہ نہ دیا کرتے اور سائل کو زبردستی بخ کے ساتھ نفس سوال ہی کو بدعت ٹھہراتے۔ گویا انکا یہ دعوہ معاذ اللہ اصحاب سلف کو جاہل قرار دیتا ہے اور ایک عام دیہاتی سے بھی انکا تہ گہٹا دیتا ہے کیونکہ سلف والے اگر استوار کی بھی معنی سمجھتے ہوتے تو اُٹھنے یا بیٹھنے کی کچھ تو ضرور بیان کر جاتے۔

**قَالَ**۔ قول نوزدہم امام شوکانی نے رسالہ صفات میں لکھا ہے استوار خدا کا عرش پر مصرح ہے بہت جگہ قرآن میں۔

**اقُولُ** بیشک سات جگہ قرآن میں بالتصح لفظ استوار کا تو وارد ہو چکا ہے مگر کچھ فکر فرمائے کہ ایک جگہ بھی قرآن میں تصریحاً تو کیا اجمالاً بھی استوار کو کہی معنی بیٹھنے و ٹھہرنے وغیرہ کہ نہیں آئے ہیں اور نہ امام شوکانی نے لئے ہیں بلکہ استوار وغیرہ صفات تشابہ کی ایسی معنی کرنے سے منع کیا ہے جو شاہ صفات اجسام میں خباثت امام شوکانی نے رسالہ تحت فی الارشاد والی مذہب السلف میں لکھا ہے کہ اَمَّا الْكَلِمَةُ الثَّانِيَةُ لَيْسَ كَقَوْلِهِ شَيْءٌ فِيهَا اسْتِفَادَ لَفْظُ الْمَائِلَةِ فِي كُلِّ شَيْءٍ فَيَكُنْ يَهْدَى هَذِهِ الْآيَةُ فِي وَجْهِ الْحُجْمَةِ وَتُعْرَفُ رُبَّ الْكَلَامِ عِنْدَ وَصْفِهِ سُبْحَانَهُ بِالسَّمْعِ وَالْبَصَرِ وَعِنْدَ ذِكْرِ السَّمْعِ وَالْبَصَرِ وَالْيَدِ وَالْأَسْبَاطِ وَخَوَاطِرِكُمْ مِمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهَا الْقُرْآنُ وَالسُّنَّةُ فَيَقْرَأُ بِذَلِكَ الْإِثْبَاتِ لِلنَّبِيِّ الصِّفَاتِ لِأَعْلَى وَجْهِهِ الْمَائِلَةِ وَالْمُشَابَهَةِ لِلْخَلْقِ فَيَكُنْ يَهْدَى بِهَا بَنِي الْأَفْرَاطِ وَاتَّقِطُوا هُمْ الْبَالِغَةُ فِي الْإِثْبَاتِ الْمَقْصُودِ إِلَى التَّجْيِيزِ وَالْبَالِغَةُ فِي الْمَقْصُودِ إِلَى التَّعْطِيلِ فَيُنْجِزُ مِنْ بَيْنِ الْجَمْعِ

وَعُلُوهُ الظَّرْفَيْنِ حَقِيقَةٌ مَذْهَبُ السَّلَفِ الصَّالِحِ وَهُوَ قَوْلُهُمْ بِإِثْبَاتِ  
مَا أَثْبَتَ لِنَفْسِهِ مِنَ الصِّفَاتِ عَلَى وَجْهِهِ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ وَأَنَّهُ الْقَائِلُ لِنَفْسِهِ  
كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ بِعَيْنِ كَلِمَةٍ دُوسرا وہ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ  
ہے اوس سے مستفاد ہوتی ہے نفی مماثلت کی ہر شے میں پس دفع ہوتی ہے اس آیت  
سے وجہ جہیت کی اور معلوم ہوتا ہے اوس سے کلام بوقت وصف کرنے سچا نہ تھا  
کے ساتھ سمیع و بصیر کے اور دقت ذکر کرنے سمیع و بصیر و استوار وغیرہ صفات  
کے جیسے شامل ہے قرآن و سنت میں مقرر ہو گیا ساتھ اس بات کے واسطے  
ان صفات کے ثبوت ہے نہ بوجہ مماثلت و مشابہت مخلوقات کے پس دوسرے  
اس سے دونوں جانب افراط و تفریط کے اور وہ وبالغ ہے اثبات کرنے پر یہاں  
کہ یہ بنیاد ہے تعطیل کو پس نکلے ان دونوں جانبوں میں سے اور علو و طر فین سے  
حقیقت مذہب سلف صالح کی اور وہ قول الکاہلہ ہے کہ اثبات کرنا اُن صفات  
کا جنکو ثابت کیا ہے اللہ نے اپنے نفس کے لئے اس طرح پر کہ نہیں جانتا اُنکو  
مگر وہی اس واسطے کہ فرماتا ہے لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ  
**قال**۔ قول سہم شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے رسالہ عقاید میں لکھا ہے وہ فوق  
عرش ہے جس طرح وصف کیا ہے خدا نے ساتھ اوس کے اپنی ذات کا لیکن  
نہ بمعنی تحیز و جہت بلکہ نہیں جانتا کہ اس تفوق و استوار کی مگر اللہ اور جو راسخ  
میں علم میں جنکو دیا خدا نے اپنے پاس سے علم انتہی اثبات جہت کا قول جہاں  
ممدوح سے آگے آگیا کیا ہاں فقط استوار و فوق ثابت کرنا ہے۔  
**اقول**۔ شاہ صاحب کا قول ثبوت جہت میں آگے جہاں آگیا وہیں اوسکو دیکھو

لیا بنا و گچا مگر بیان تو جناب مروج نے جہت کی نفی صاف الفاظ میں فرمادی ہے اور  
معنی استوار سے بھی تحیز و مکان کا تجربی استیصال کر دیا ہے اور ایسے تمام ظاہری  
معنوں کی بھی کامل بیخ کنی کر دی ہے جنکو ایک عامی جاہل دیکھاتی سمجھ جاسکتا ہے  
چنانچہ آپ کی اصل عبارت عقاید کی یہ ہے کہ داد پاک است از حدوث و تجرد از  
جمع وجوہ نہ جوہر است و نہ عرض و نہ جسم و نہ در حیز است و نہ در جہت و اشارہ  
بہی شود سوے او بہ اثبات و آنجا و صحیح معنی شود بروے حرکت و انتقال و تبدل و  
ذات و صفات و نہ نادانی و دروغ و او بالائے عرش است چنانکہ تعریف  
کرد ذات خود را لکن نہ برادر مکانی و جانی بلکہ کسی بہی دانہ حقیقت این تفوق  
و استوار را مگر خودش و بختہ کاران در علم از کسانیکہ داد آنا خدا تعالیٰ از نزد خود  
علمی انتہائی پس یہی ہے عقیدہ صحیحہ اہل سنت کا۔

**قال**۔ قول بست و یکم فرع ثابت من الاصل الثابت میں ہے حقتعالیٰ بذات  
خود فوق عرش است چنانچہ مذہب مجبور محدثین یہی است انتہیٰ اور اقوال انبیا  
میں بہت اور مذہب جمہور صحابہ و تابعین و تبع تابعین اور ائمہ مجتہدین اور جمیع  
مقلدین مذاہب اربعہ اور سارے محدثین و مفسرین کا یہی ہے اگر کوئی چاہے  
کہ ایک حرف ادن سے خلاف اس کے نقل کر سکے کیا ذکر مان اور فرمتے گمراہ  
مثل جہمیہ و معتزلہ کہ منکر اس صفت کے ہیں سو وہ اہل سنت و جماعت میں  
داخل نہیں و بالہذا التوفیق۔

**اقول**۔ السبۃ قرآن و حدیث میں حق سبحانہ تعالیٰ کے فوق عرش ہونیکا ذکر  
وارد ہے مگر بذات خود کی قید جس سے مطلب ذات کا حصر ہے کتاب فرع ثابت

میں تو ہوگا مگر کتاب اللہ میں نہیں۔

یہ امر نہایت صحیح ہے کہ جس طرح صفات استوار و فوق کی تاویل مثل فرقہ کزائے  
و مشبہہ و مجسمیہ کے ایسی ظاہری معنی کے ساتھ کرنا اور مراد لینا گمراہی ہے جس میں  
جہت و تخیز و پیکان و حدود قید و غیرہ لوازمات جسمی پائے جاتے ہیں کسی طرح ان صفات  
استوار و فوق کا انکار کرنا بھی مثل فرقہ معتزلہ و مجسمیہ کے گمراہی ہے اور مذہب  
حق اہل سنت کا یہ ہے کہ استوار و فوق وغیرہ صفات الہی کو حق جانے جس طرح  
سے کہ اوس نے اپنا وصف کیا ہے اور اسکی تاویل اپنے طوط سے نکرے اور نہ  
کوئی معنی اسکی ایسی لے جس میں کیفیت جسمی پائی جاوے یا وہ معنی سنانی تنزیہ حق پر  
بلکہ اوس کے مراد ہی معنی کے علم کو حالہ بخدا کرے پس یہی ہے مذہب جمہور صحابہ  
و تابعین و تبع تابعین و ائمہ مجتہدین و جمیع مقلدین مذاہب اربعہ اور سارے  
محدثین و مفسرین کا جسکا ثبوت کچھ تو گذر چکا اور کچھ آئندہ ہوگا باللہ التوفیق  
ایام بقی نے کتاب اعتقاد میں لکھا ہے کہ ہمارے اصحاب متقدمین اور جو انکے  
تابع ہیں متاخرین سے یہ کہہ گئے ہیں کہ استوی علی العرش ناطق ہے کتاب  
اسکے ساتھ کئے آیتوں میں اور وارد ہوئے ہیں اس کے اخبار صحیحہ پس قبول  
کرنا اسکا توقف کے ساتھ واجب ہے اور بحث و تکرار کرنا اور اسکی کیفیت طلب  
کرنا جائز نہیں اور کہا کہ واجب ہے جاننا اس بات کا کہ استوار اللہ تعالیٰ کا  
نہیں ہے ایسا کہ سیدنا ہوا ہو کجی سے اور قرار پکڑا ہو کسی مکان میں اور نہیں ہے  
لگا ہوا کسی مخلوق سے لیکن استوی پر اپنے عرش پر جیسے کہ خبر دیا ہے ہونے بلا کیفیت جدا ہے  
سے خلق سے انتہی۔ اور کہا ہے بقی نے کتاب اسما و صفات میں کہ ہمارے اصحاب متقدمین

نہیں کرتے تھے تفسیر استوار کی اور نہ کلام کرتے تھے اس میں اور اس قسم کی چیزوں  
 میں موافق اپنے مذہب کے انتہی پس یہ قول بہت ہی محدث کا صریح ہے نفی کرنے میں  
 ظاہر معنی کے جو وہ جہت و مکان اور ٹھکانا وغیرہ ذلک ہے اصل قول فصل  
 ششم میں نقل کیا جاوے گا اور کہا ہے حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں کہ ہم اسوۃ  
 علی العرش میں لوگوں کی بہت سے اقوال ہیں جسکے تصریح کا یہاں موقع نہیں ہے  
 ہم غلط ہیں اس مقام میں مذہب سلف صالح مالک و اوزاعی و ثوری و لیث  
 بن سعد و شافعی و احمد بن حنبل و اسحاق بن راہویہ وغیرہ ائمہ مسلمین متاخرین  
 پر اور وہ جاری کرنا ہے اور اسکا بغیر کیفیت و تشبیہ و تعطیل کے اور جزا ہر معنی  
 متبادر ہوتی ہیں طرف ذہنوں شبہدین کے وہ منفی ہے اللہ تعالیٰ سے کیونکہ اللہ تعالیٰ  
 کو کسی اپنے مخلوق کے ساتھ مشابہت نہیں ہے لیس کے مثیلہ شئی و هو <sup>الشیء</sup>  
 البصیر بلکہ یہ بات ہے جس طرح کہ کہا ہے لیکن ایسے نے او نہیں سے نعیم  
 حماد الخراجی شیخ البخاری ہیں جس نے تشبیہ دی اللہ کی اوس کے مخلوق کے  
 ساتھ تو وہ کافر ہوا اور جس نے انکار کیا اوس وصف کا جس کے ساتھ موصوف  
 کیا ہے اللہ تعالیٰ نے آپ کو خود پس وہ بھی کافر ہوا اور اللہ نے جس چیز کے  
 ساتھ اپنا وصف کیا ہے یا اوس کے رسول نے پس نہیں اوس میں تشبیہ  
 پر جس نے ثابت کیا اللہ تعالیٰ کے واسطے وہ امر جو آیات صریحہ اور اخبار  
 صحیحہ میں ہے ایسی وجہ کے ساتھ جو لایق ہے اوس کے حلال و برتری کے  
 اور نفی کی اللہ بزرگ و برتر سے نقصانوں کو تو وہ چلا ہے رستہ ہدایت کا انتہی  
 اس قول سے جاری کرنا صفات کا جیسے کہ آئے ہیں تصریح کرتا ہے اس بات کی



کہ وہ نہیں جاری کئے جاتے اور پڑھا ہری معنی اپنے کے جو وہ تخیل و جہت و تصور  
مکافی ہے اور یہ سب نقصانات ہیں۔

محمد بن احسن شیبانی الحنفی نے کہا ہے کہ متفق ہیں تمام فقہا مشرق سے مغرب  
تک اور پر ایمان لانے صفات کے بغیر تفسیر و بلاغ شبہ کے اور کہا ہے تلج  
السیکی شافعی نے اس عقیدہ جمیلہ مشہورہ پر متفق ہیں علمائے مسلمین شافعیہ  
و مالکیہ و حنفیہ اور فضلاء خالہ سے اور نہیں مخالفت کرتا اسمین مگر ناکر  
نہیں اعتبار ہے اللہ کے یہاں اونکا۔ اور کہا ہے ابن یعلیٰ الفراء الحنبلی  
نے کہ اجماع کیا ہے اہل قبلہ نے اس بات پر کہ ثبوت ذات کا واسطے باری تعالیٰ  
کے نہیں ہے وہ مگر ثابت کرنا وجود کل ہے مگر اثبات حد و کیفیت کا۔

حضرات ناظرین قبل اسکے کہ میں ادن آیات و احادیث کا یہاں ذکر کروں  
جنکو حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے بالذات فی السماء ہونیکے نسبت فصل ہمام  
میں اس غرض سے لانے والے ہیں کہ اوس سے ذات مطلق و مقدس کے  
لئے جہت فوق ثابت ہو اس امر کو صاف صاف کہہ دینا ضروری سمجھتا ہوں  
کہ اہل سنت و جماعت بھی حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت کو تسلیم کر چکے ہیں اور  
ادن کے نزدیک وہ جملہ آیات و احادیث فی السماء کے مسلم ہیں کیونکہ وہو اللہ  
و السموات منصوص ہے لیکن اس سے بچت فوق علی السموات ذات  
مطلق کا حصر لازم نہیں آتا تاہم اس قدر اونکے دعویٰ کو سمجھو جی قبول کر لیتے  
کہ اللہ تعالیٰ بالذات علی السموات یا فی السموات ہے تو اس سے وہ پہلا دعوے  
اونکا باطل ہو اور استوی علی العرش کے ثبوت سے بالذات حق سبحانہ تعالیٰ

کا فوق عرش ہونیکے نسبت کیا گیا تھا اور جبکا ثبوت سات آیات اور سات  
 احادیث اور اکیس اقوال کے ذریعہ سے دینے کی کوشش تب تکلف تمام و  
 الا کلام کی گئی تھی سو وہ سب محنت برباد ہوئی جاتی ہے کیونکہ عرش کا فوق  
 سبع سماوات ہونا اور ہر ایک سار و عرش کے خیابین یا بصد برس کی راہ  
 فاصلہ ہونا حدیث صحیحہ سے ثابت ہے پس اگر اس دوسرے دعوے کو اللہ  
 فی السموات کے ثبوت کے لئے اس پہلے دعویٰ علی العرش کے قید سے  
 راضی نامہ داخل کر دیا جاتا ہے تو بس فیصلہ شدہ کیونکہ بنیاد اس نزاع کی  
 علی العرش ذات مطلق کی قید تھی جبکہ علی العرش سے بالذات کی قید اٹھ گئی  
 تو اس ذات مطلق کا جو علی العرش ہے فی السموات بھی ہونا متحقق ہو گیا تو  
 پہر اسی آیت کریمہ و هو اللہ فی السموات کے دوسرے جزو فی الارض  
 کی تصدیق اور اسکا ثبوت بھی بہت آسانی کے ساتھ ہو جاوے گا کیونکہ جب  
 اصل قید جہت فوق عرش کے اٹھ گئی اور تحت عرش کے بھی فی السموات ذات  
 مطلق کا ہونا تسلیم کر لیا گیا ہے تو پہر تحت سماوات کے علی الارض ہونے میں  
 کوئی کسر باقی رہ جاتی ہے کیونکہ آیت کریمہ و هو اللہ فی السموات والارض  
 میں عطف حرف فی کے ساتھ واقع ہوا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ اللہ  
 جس کے بعضی کے ساتھ فی السموات ہے اسی کے بعضی کے ساتھ فی الارض  
 بھی ہے اگر بیان حرف فی کو بعضی علی کے معنی تو جس طرح وہ اللہ علی السموات  
 ہے اسی طرح وہ اللہ علی الارض بھی ہو گا برائے خدا اب یہاں انصاف  
 نگد روا رہے کہو کہ علی العرش کی صرف ایک قید کے اٹھ جانے سے اس ذات

مطلق کے نسبت جملہ آیات مقید و مطلق کی معنی کیسے چسپان ہو گئے۔ اب رہا اس  
 امر کو رفع شبہ کہ علی الارض و فی الارض یا فجواسے حدیث صحیح کو اُنکو لکھنا  
 بِحَبْلِ الْاِزْمَلِ اَدْخِلْنَاكَ عَلٰی اللّٰهِ کے مفہوم خاصہ ہی کو حلول و اتحاد  
 پر حمل کرنے سے جو نقصان ذات مطلق کے نسبت لاحق ہوگا وہی نقصان  
 علی العرش و فی السموات کی حالت میں بھی صادق آویگا کیونکہ جس معنی کی  
 قرب یا جس کیفیت معیت سے کہ علی الارض ہونا منافی اطلاقیت و نزاہت  
 ذاتی حق ہے ویسی ہی قرب یا اوسی کیفیت کی معیت کا دوسرے کسی مخلوق  
 کے ساتھ ہونا خواہ وہ لوح محفوظ ہو یا عرش یا سموات ہو باطل و محال ہے  
 پس جن وجوہ اور دلائل عقلی و نقلی سے کہ علی العرش یا فی السموات کی قید  
 میں حلول و اتحاد کی شان کا رفع اوس ذات مطلق سے کیا جاویگا یا جس  
 شان اطلاقیت کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا ثبوت علی العرش  
 و فی السموات ہوگا وہی وجوہ اور دلائل علی الارض کی نسبت سے اول  
 تمام نقصانات متوہمہ کے اٹھانیکے لئے بھی کافی ہو جاوین گے۔ مگر نہ خواہ  
 یاد رہے کہ اوس ذات مطلق کے فوق عرش یا علی السماء ہونے کو تسلیم کرنے سے  
 اور سمار فوق الارض اور عرش فوق سما ہونے سے بھی اوس ذات مطلق کے  
 نسبت جہت مکانی تو کسی حالت میں لازم نہیں آسکتی کیونکہ فوقیت مکانی  
 بمقابلہ جہت تحت کے مستحق ہوتی ہے مثلاً زمین کے مقابلہ میں آسمان  
 فوق ہے اور آسمان کے نسبت سے عرش بجہت فوق ہے مگر جو ذات کہ  
 علی العرش و علی السماء ہے تو اوس کے نسبت پہر جہت فوق و تحت کی نسبت

کیسی ثابت ہوگی کیونکہ نسبت دو چیزوں میں ہوتی ہے مگر بیان ایک ہی ذات پر  
یعنی تحت و فوق کے ہر دو محل میں ایک ہی ذات کا ظہور ہے تعالیٰ اللہ شانہ و عزہ  
بس جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا علی العرش و فی الشہادہ ہونے سے اس کے شان میں  
جہت فوق کی نسبت صحیح ہو نہیں سکتی اسی طرح علی الارض و فی الارض السفلی  
کی نسبت سے بھی اس ذات مطلق کے حق میں جہت تحت کی اضافت بھی درست  
نہو سکیگی کیونکہ اس واجب الوجود کو مطلقیت و نزاہت ذاتی جمیع موجودات  
کے ساتھ ایک ہی نسبت وجودی حاصل ہے جو وہ مجہول الکفیت ہے اور کبھی ہی  
نسبت معیت سے بھی تعبیر کی جاتی ہے یہ ایک نہایت دقیق سرے جکا انکشاف  
آیہ کریمہ ہوا الاول والاخر والظاہر والباطن کے کشف صحیح پر منحصر ہے اس نے  
ذَٰلِکَ لَئِنْ کَرَّمِیْ لَمَ یَرُکْ کَانَ لَهُ قَلْبٌ اَوْ اَلْفِی السَّمْعِ وَهُوَ شَهِیدٌ ۙ اَعْمٰ  
یعنی البتہ اس میں نصیحت ہے واسطے اس شخص کے کہ جبکا دل آگاہ ہو یا ڈال دیا  
اس نے کان کو اور حاضر ہے دل سے۔

اگر حضرات مطلق سے اس جہت کی قید کے اٹھانیکے لئے قلب سلیم کے لئو اسقید  
بیان بالا بس ہے مگر اور بھی گروہس ہے تو لیجئے اوں آیات و احادیث و اقوال  
کو لکھ کر بتا دیتے ہیں۔

**قال** - فضل چہارم بیان میں اوں آیتوں کے جن سے جہت فوق خدا کا خلق  
پر ثابت ہے۔

**اقول** - حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا فوق عرش یا فوق عیاد کے ہونا تو نصاً ثابت  
ہے اور ایک اعتبار سے خلق پر بھی اسکی فوقیت مسلم ہے مگر اس فوق کے سا

جہت کی تحدید تصریح ہے اور یہ بعثت کے کیونکہ قولہ تعالیٰ وَهُوَ الْكَاهِنُ فَوْقَ عِبَادِهِ  
یا حدیث شریف اَللّٰهُ فَوْقَ ذَا الْكُرْسِيِّ میں تو جہت کا لفظ نہیں ہے تو پر خدا در رسول  
کے کلام میں اپنے طرف سے ایک شاخ کے نکلنے کا دوسرے کو حق ہی کیا ہے  
حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم اور اذن کے بعد جب قدر حفاظ حدیث تھے اور انہوں نے  
اوسے لفظ فوق کو نقل کیا تھا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا تھا  
اور کبھی کسی نے اس لفظ فوق کے نقل کرتے وقت اپنے طرف سے جہت کی  
تاویل کر کے بھی نہیں پہنچایا ہے تو بخلاف اس کے عمل اور علم کا دعوے  
خدا محفوظ رکھے۔

نی  
جاننا چاہئے کہ وضع لغت عرب میں لفظ فوق کے دو احتمال ہیں ایک فوقیت کا  
جو دو جسموں میں نسبت اعتبار سے مشترک ہے یعنی ایک اوپر ہوتا ہے اور  
دوسرا نیچے ہوتا ہے اور اوپر وہ ہے جو نیچے والے جسم کے سر کے جانب ہوتا ہے  
پھر جو چیز کہ اس کے پیر کے جہت سے متصل ہے تو اس کو تحت کہتے ہیں دوسری  
فوقیت رتبی ہے جس کا اطلاق مجسم رتبہ کی فوقیت کے اعتبار سے ہوتا ہے  
جیسے کہ کہتے ہیں السُّلْطَانُ فَوْقَ الْوَزِيرِ یعنی وزیر پر سلطان کی فوقیت  
سے رتبہ کی فوقیت مراد ہے جو علو و معنوی ہے نہ یہ کہ فوقیت مکانی۔

اب یہ بات ثابت ہو گئی زبان عرب میں لفظ فوق کا انہیں دو معنوں میں  
مستعمل ہے یعنی فوقیت مکانی و فوقیت رتبی لیکن حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس  
کی تنزیہ یہ و تقدیس کی معرفت سے فوقیت مکانی تو یقیناً باطل ٹھہری کیونکہ  
فوقیت مکانی اس پر محال ہے جو جسم نہ ہو اور جسم میں عارض ہو تو اب فوقیت

رہتی یعنی علو و معنوی ہی ثابت و یقین ہو گئی جیسا کہ وہو اَلْفَاہُ فَوْقَ عِبَادِہٖ  
میں ہے پس یہ فوقیت بحینہ اس قیاس کی ہے جیسا کہ حاکم کا رتبہ فوق محکوم ہوتا  
ہے یا قاسم کو اپنے مقہور پر فوقیت حاصل ہے پس اسکو خوب سمجھو۔

**قال** - آیت اول سورہ نقیر میں ہے قَدْ كُنَّا تِلْكَ فِي السَّمَاءِ  
ہم دیکھتے ہیں پھر ہر جانا تیس کے منہ کا آسمان میں یعنی طرف آسمان کے جانب  
وغیرہ میں لکھا ہے فی جہت السماء فتح الرحمن میں در جانب آسمان موضع القرآن  
میں نماز میں آسمان کے طرف نگاہ کرتے شاید فرشتہ حکم لاتا ہو کعبہ کی طرف  
کا انتہی طرف و جانب و جہت کے ایک معنی ہیں۔

**اقول** - اس آیت میں حق سبحانہ تعالیٰ کے فی السماء ہونیکا تو کوئی ذکر ہی نہیں ہے  
البتہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا آسمان کے طرف دیکھنا اس بات کو سرگز  
ثابت نہیں کرتا کہ حق سبحانہ تعالیٰ بالذات جہت فوق سما ہی میں ہے بلکہ آگاہ  
آسمان کے طرف نگاہ کرنا گو یا جبرئیل علیہ السلام کا اخطار تھا جیسا صاحب تفسیر  
موضح القرآن نے اسطرح اشارہ کر دیا ہے کیونکہ نزول وحی کا سادات کی  
جہت سے ہوتا تھا پس جبرئیل علیہ السلام کا آسمان کی جہت سے آپ پر وحی  
کالانا اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ لوح محفوظ جو مصدر وحی الہی ہے وہ فوق سادات  
کے عرش پر ہے۔

**قال** - آیت دوم آل عمران میں ہے اِذْ قَالَ اللّٰهُ لِيُحْيِيَ اِلٰہِی مَتَوَفٰیكَ وَرَا  
اِلٰہِی جب کہا اللہ نے اے عیسیٰ میں تجھکو پھیر دنگا اور اٹھاؤ گا اپنے طرف فتح الرحمن  
میں ہے بردارندہ تو ام بسوے خود۔ سوے اور جہت کے ایک معنی ہیں فارسی

کافر ہے مسلم میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عیسیٰ کو معراج میں دوسرے آسمان پر پایا یہ تصدیق ہے آیت کی جس سے جہت فوق ثابت ہے اور آسمان بالاتفاق عقل و نقل و حس کے اوپر ہے نہ زمین کے نیچے کہا اللہ تعالیٰ نے وَكُنَّا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شَدَادًا

**اقول۔** اس آیت سے وہ حصر کہاں ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جل شانہ بالذات جہت فوق آسمان ہی پر ہے بلکہ سب جہت اوسی کے ہیں کہا قال اللہ تعالیٰ وَلِلّٰهِ الْمَشَارِقُ وَالْمَغَارِبُ فَإِنَّكُمْ لَوْ لَوْنُمْ وَجْهُ اللّٰهِ اَعۡلَمُ ۝۱۲۔

الغبتہ اس آیت سے عیسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کا رجوع اللہ کے طرف ثابت ہوتا ہے ایک عیسیٰ کا کیا ذکر ہے بلکہ کُلِّ نَفْسٍ ذَاقَتْ مَوْتَہَا اِنَّا نَرُجِعُوْنَ اِیْہَا اللہ تعالیٰ و تقدس کے پاس رجوع کرنے کی تخصیص حضرت عیسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کی ہی نہیں ہے بلکہ اِنَّا نَرُجِعُہُمْ اِلَیْ رَبِّہُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ جَعَلْنَا ۝۲۵ کا حکم عام ہے یہاں رجوع و رفع کا مفہوم واحد ہے کیونکہ عیسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کے رفع میں اور یہ کے طرف جانا ثابت ہوتا ہے اس طرح رجوع میں بھی وہی رفع ثابت ہوتا ہے جیسا کہ عیسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام نے معراج میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو فرمایا تھا کہ اَرْجِعْ اِلَی رَبِّکَ ۚ قَطَعَ نَظَرُہٗسَ کے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نزدیک جمیع ارجاع کا رفع ہونا اور رجوع کرنا ہر دو ایک معنی میں نقلاً بھی دار ہے۔

پھر اب رجوع کچھ عیسیٰ کے رفع کے طرف کہ اوکلو اللہ تعالیٰ نے اپنے طرف اٹھالیا یا بلالیا گنا کہا قال اللہ تعالیٰ بَلْ رَفَعْنٰہُ اِلَیْہِ اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام آسمان پر تشریف رکھتے ہیں جیسے کہ حدیث معراج میں روایت کی ہے حالانکہ یہ

ثابت شدہ امر ہے کہ جنت و دوزخ موجود ہیں اور مقام جنت کا درِ عرش و بالائے سماوات ہے اور مقام دوزخ کا اسفل السافلین یعنی ارض السفلی ہے الْجَنَّةُ فِي السَّمَاءِ  
وَالنَّارُ فِي الْأَرْضِ (الدیلمی) پس اس صورت میں تمام ارواح اہل جنت و اہل نار کا رجوع آسمان و دوزخ پر اللہ تعالیٰ کے پاس صحیح نہیں ہو سکتا حالانکہ وائی اللہ مگر جگہ جگہ جُمیعاً مع ہم منصوص ہے یہاں کچھ خیال شریف میں آیا کہ باہم منقولات میں اس قدر تقارض کیوں پیدا ہو گیا اسی سبب سے کہ آپ کا استدلال خود بے ڈھنگا اور بے تکلف تھا۔

قطع نظر اس کے اس آیت کو یہاں لایا ہے آپ کا اصل مقصود یہ ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ بجہت فوق آسمان پر ہے اور وہ بھی اس دلیل سے کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو اپنے طرف اٹھالیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شب معراج میں عیسیٰ علیہ السلام کو آسمان و دوزخ پر دیکھا جس سے اس آیت کی بھی تضدین ہو گئی کہ بیشک عیسیٰ علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے اپنے طرف اٹھالیا ہے تو بس ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ آسمان و دوزخ پر ہے چونکہ آسمان ہمارے سر کے اوپر بجہت فوق ہے لہذا اللہ تعالیٰ بھی ہمارے سر کے اوپر بجہت فوق ہوا اگرچہ آسمان کی فوقیت بدیہی ہے تاہم آپ نے کجماں مہربانی اس کو نصاً بھی ثابت کیا ہے جس کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں بلکہ اس کے ساتھ اس دعویٰ کو بھی قبول کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ آسمان و دوزخ پر بھی ہے تو پھر فرمائے کہ آخر اس پہلے دعویٰ کا کیا انجام ہو گا۔ جو آیات و احادیث و اقوال اہل علم کے ذریعہ سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا بالذات عرش ہی کے اوپر بجہت فوق ہونا ثابت



کرنا چاہتا اگرچہ پہلا دعویٰ ہی بے بنیاد تھا مگر خیر چکے تھے آخر کار نبیاء نہ کے  
الحمد للہ علی ذلک۔

مقصود صاف حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے بالذات علی العرش ہونیکے دعویٰ کے ساتھ  
عقلی و نقلی سب طرح کے دلائل پہلے پیش کر چکے ہیں اور انہیں عقلی و نقلی دلائل  
سے حق سبحانہ تعالیٰ کے بالذات علی السماء ہونیکا و سمراد دعویٰ آپکا باطل ٹھہر چکا  
ہے تو ناگزیر اب یہ کہنا پڑ گیا کہ علی العرش تو ذاتاً ہے اور علی السماء علماً ہی  
حالانکہ آپ ہی کے قول سے علم کے ساتھ سما کی قید باطل ٹھہرتی ہے کیونکہ  
آپ ہی کہہ چکے ہیں کہ وہ فوق عرش بالذات ہے اور علماً سب چیزوں کے  
ساتھ ہے خیر ہم اس تاویل کو بھی مان لیں گے کہ اللہ تعالیٰ جل شانہ علماً علی السماء  
ہے تو یہ کرا فیک الی اور بل کہ رَفَعَهُ اللہُ اِلَیْکَ کے استلال سے آپکا یہ دعویٰ  
بھی باطل ہو جائے کیونکہ مرجع ضمیر کا ذات ہے نہ علم غرض خود آپ ہی کے  
فخلف و متناقض دعویٰ نے تمام دلیلوں کو گھاڑ دیا خوب غور کیجئے۔

یہ جو کہا گیا کہ آسمان بالاتفاق عقل و نقل و حس کے ادھر ہے نہ نیچے اس  
معلوم ہوتا ہے کہ یہاں صرف اپنے جس ہی پر اعتماد کر کے علم مذہبی و جغرافیہ  
سے قطع نظر کیا ہے کیونکہ زمین کی شکل کر دی ہے اور وہ آسمان کے لئے مثل  
مرکز کے ہے یعنی چاروں طرف سے زمین پر آسمان بالکل محیط ہے لہذا ہر  
نقطہ زمین سے ہر طرف آسمان کا فضل و بُعد مساوی ہے اور ہندوستان  
کی آبادی جس سطح زمین پر واقع ہے تقریباً اوس کے مقابل پائین کے جہت  
میں امریکہ کی آبادی واقع ہے لہذا جیسے کہ ہندوستان میں اوس کے سر پر بچت

فوق آسمان ہے اسی طرح امریکہ والوں کے سر کے جہت فوق پر بھی آسمان ہے لہذا حق سبحانہ تعالیٰ فرمایا ہے کہ **وَنُفِثَکُمْ فَوْقَکُمْ سُبْحًا** ادا کیونکہ یہہ خطا عموماً ہر جگہ حکم میں تمام روئے زمین کے لوگ داخل ہیں لیکن باعتبار تخصیص یعنی ایک جہت کی نسبت سے دیکھا جاتا ہے تو ہندوستان یون کے اوپر سر کے جہت فوق پر بھی آسمان ہے اور پیر کے جہت تحت میں بھی آسمان ہے تو یہ وہ دعویٰ باطل ہو گیا جو بالاتفاق آسمان نیچے نہونے کا کیا گیا تھا غرض اس جگہ یہ ایک بے ضرورت تقریر ہے۔

**قال**۔ آیت سیوم سورہ نسا میں ہے **بَلْ رَفَعَهُ اللّٰهُ إِلَیْکَ** بلکہ اٹھالیا اؤسمو خدا نے طرف نیچے فتح الرحمن میں ہے بلکہ برداشت اور اخذ السب سے خود انتہا حدیث مذکور سے ثابت ہوا کہ اٹھانا طرف فوق کے متجاوب مقابل تحت سے نہ کسی اور طرف رفع لغت عرب میں اوپر ہی کے طرف اٹھانیکو کہتے ہیں مقابل خفض کے **اقول**۔ اگر بیان الیہ کی ضمیر اللہ کے طرف فی السماں لیا جاوے تو آیہ کریمہ **وَمِنْ حُجُجِ مَبْنٰیہٖ مَّا جَاءَ اِلَی اللّٰہِ مِنْہِ** بھی یہہ ہجرت علی الارض اللہ ہی کے طرف مراد یعنی مہلکی حالانکہ یہہ ہجرت جبکہ اللہ تعالیٰ نے انہی طرف فرمایا ہے درحقیقت وہ مدینہ منورہ کی طرف تھی پس جس طرح کہ یہاں الی اللہ سے مدینہ منورہ مراد ہے اسی طرح وہاں الیہ سے آسمان مراد ہے اور اس سے بھی اوس ذات مطلق کی مطلقیت ثابت ہوتی ہے یا آنکہ عیسیٰ علی نبیاء علیہ السلام کاذب اللہ سبحانہ تعالیٰ کے پاس ہوئے سے اوس ذات مطلق کا جہت فوق علی السماں مفید ہو جانا لازم نہیں آتا بلکہ علی السماں کے ثبوت سے تو علی العرش کی قید کاف

باطل ہو جانے سے بھی مطلقیت حاصل ہو جاتی ہے۔ پس اس صورت میں حضرت عیسیٰ کا رفع آسمان دوم برحق سبحانہ کے پاس فرض کرنے سے اوس کی ذاتی مطلقیت میں کو کوئی قید مکانی لازم نہیں آتی بلکہ باوجود علی العرش و فوق سما کے ثبوت کے بھی اوس ذات مطلق کے نسبت جہت مکانی کی قید باطل ہے جیسا کہ ہم اسی فصل کے عنوان میں ثابت کر چکے ہیں۔

یہ جو کہا گیا ہے کہ رفع طرف فوق کے محتاجو مقابل تحت ہے نہ کسی اور طرف سلنا یہ رفع جہت فوق ہی کے طرف محتاجو مقابل تحت ہے مگر اس آیکے فوق و تحت کے مقابلہ سے ایسا یہ منشا ثابت ہوتا ہے کہ جس طرح فوق کے لئے جہت مکانی کی حاجت ہے اسی طرح تحت میں بھی جہت مکانی کی ضرورت ہے حالانکہ منہ ثابت کر دیا ہے کہ کلام عرب میں فوق کا لفظ رتبی فوقیت پر بھی بولا جاتا ہے کہ جہت مکانی جہت پائی نہیں جاتی جیسا کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اِنَّ اللّٰهَ لَا یَسْتَعِیْ اَنْ یُّضْرَبَ مِثْلًا مَّا یَعْبُوْضُوْنَ فَمَا فَوْقَهَا اَعۡیۡۤسَۡۤیۡۤا ۚ اِسۡرَۡحَ ترجمہ موضح القرآن میں ہے کہ بیشک خدا تعالیٰ نہیں شرما تا کہ بیان کرے مثل کوئی مچھر کی جو ذرہ سا ہے یا اوس سے بڑے کی جو کبھی یا مکڑی ہو فقط یہاں جو کہ کبھی اور مچھر کی باہمی نسبت کے اظہار کے لئے لفظ فوق کا لایا گیا ہے کیا اس میں بھی وہ جہت مکانی پائی جاتی ہے ہرگز نہیں کیا مچھر کبھی کی فوقیت کا مفہوم اس مثال قرآنی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مچھر تو ملے اور نیچے کے جہت میں ہے اور کبھی اوس کے سرے کے جانب اوپر کی جہت میں کسی قدر فاصلہ پر ہے حالانکہ یہ غلط ہے پس جبکہ اس قسم کی فوقیت میں جہت مکانی کی حاجت نہیں ہوتی ہر

تو سمجھئے کہ اس فوق کے مقابل کے تحت میں بھی جہت مکانی کی حاجت نہیں ہوتی  
ہے جیسا کہ اس فوق کے مقابل تخت میں بھی جہت مکانی کی حاجت نہیں ہوتی  
ہے جیسا کہ حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے **ضَرَابَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا آفْسَاةً  
نُفِجَ آذُنُ آفْسَاةٍ لَوْ طَلَّكَ آتَاكَ هَتَكَ عَبْدٌ مِّنْ عِبَادِنَا الصَّالِحِينَ** ۲۰  
یعنی مثل بیان کرتا ہے اللہ واسطے اون لوگوں کے جو کافر ہوئے نوح نبی علیہ  
السلام کی عورت کی۔ اور لوط نبی علیہ السلام کی عورت کی یعنی بیان کرتا ہے اللہ تعالیٰ  
احوال اون بیویوں کے بی بیوں کا کافروں کے واسطے جو تہنیں وہ دونوں  
عورتیں تخت دو بندوں نیک بخت ہمارے کے انتہی۔ پس کیا یہاں بھی تخت  
کی وہی معنی بہن جہت مکانی بائی جاتی ہے ہرگز نہیں بلکہ اس مثال  
میں بھی وہی رتبی شجاعت مراد ہے جیسے کہ مثال بالامین رتبی فوقیت مراد تھی  
کہاں سے معلوم ہوا کہ یہ رفیع مقابل خفض کے ہے اور یہ یہ دعویٰ کیا گیا  
کہ رفیع لغت عرب میں اوپر ہی کے جانب اٹھانیکو کہتے ہیں جس سے مراد فوقیت  
مکانی ہے۔ حالانکہ کلام مجید جو اوضح الفضا و محکم استحسان جمیع کلام بلحاظ  
اس دعویٰ کے مخالف ہے کما قال اللہ تعالیٰ **تَرْكَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَأُ وَكَانَ  
فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ** ۳۱ ع ۳۲ یعنی جسکا مرتبہ چاہتا ہوں بلند کرتا ہوں  
اور اوپر کرتا ہوں میں سب عقلمندوں سے عقلمند اور دانا (موضح القرآن)  
کیا یہاں درجہ کی رفعت اور ایک علم والے پر دوسرے علم والے کے فوقیت  
میں بھی وہی جہت مکانی منظور ہو سکتی ہے ہرگز نہیں پھر ارشاد فرماتا ہے  
**مِرَافِعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ** ۲۸ ع ۲۹

یعنی بلند کرتا ہے اللہ درجے بہشت میں آون لوگوں کے کہ ایمان لائے ہیں تم میں سے  
 اور اٹھاتا ہے اون لوگوں کو دئے گئے ہیں علم یا ایمان درجہ بلند درجوں مسلمانوں  
 جاہل سے اس واسطے کہ مسلمان عالم بزرگ ہے ہر مسلمان جاہل سے (موضح القرآن)  
 کشف الاسرار میں آیا ہے کہ ابن مہمو سے روایت ہے کہ اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ  
 میں دیکھا میں نے کہا خیر دے مجھ کو اس غل سے کہ بہترین اعمال کو نکلے تو ساتھ اس  
 غل کے مشغول ہوں میں کہا کہ کوئی درجہ بلند زیادہ علماؤں سے نہ دیکھا میں نے  
 یہ جواب موافق آیت بالا کے ہے کہ علما دین کو درجہ بڑا ہے انتہی تو کیا کسی مسلمان  
 جاہل پر مسلمان عالم کی رفعت کی نسبت اب بھی اوسی جہت مکانی کا خیال صحیح  
 ہو سکتا ہے ہرگز نہیں اور پھر ارشاد فرماتا ہے **هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ فِي الْأَرْضِ**  
**وَدَخَلَ بَعْضُكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ** معاً اس کا حاصل یہ ہے کہ بعض خلیفوں کا  
 بعض خلیفوں پر بڑا ہوا ہے یعنی سب خلیفے یکساں نہیں ہیں شان و شوکت و  
 مال و دولت و حشمت میں (موضح القرآن) تو صاف ظاہر ہے کہ یہاں ایک خلیفہ  
 کی فوقیت و رفعت دوسرے خلیفہ پر باعتبار مرتبہ و درجہ کے ہے۔ جہن جہت مکانی  
 کو کوئی دخل نہیں ہوتا تو یہ فرمائے کہ معنی رفع کے نسبت جو حصر کے ساتھ یہ کہہ سکتا  
 کہ لغت عرب میں اوپر ہی کے مرتبہ اٹھانے کو کہتے ہیں پس کیا یہ دعویٰ جائز کیا  
 تھا یا بغیر جانے ہوئے حکم تھا۔

**قال**۔ آیت چہارم سورہ انعام میں ہے **وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ فَوْقَ حَبِطٍ اِدْوِ وَ مِيسَلٍ**  
**عَلَيْكُمْ كُمْ حَفَظَةً** ترجمہ اس کا فتح الرحمن میں یوں کیا ہے بلکہ دوست غالب بالا  
 نندگان می فرستد بر شما ملائکہ نگاہبان انتہی فوق اس جگہ یعنی جہت، نہ بعضی اس کے اگر بعضی علی

مہوتا تو ترجہا و سکا بر آمانہ بالا دو سرے بھیجا فرشتوں کا دلالت کرتا ہے اسی پر  
اور یہ آیت اس سورہ میں دوبار آئی ہے۔

ل  
اقول چونکہ مقام ملائکہ علی السما ہے لہذا جہت سما سے بندوں پر ملائکہ کا ارسا  
بھی اوس کے قہاریت کی ایک شان ہے کیونکہ اس آیت میں قاہر کے ساتھ  
لفظ فوق کا اوس فوقیت پر صاف طور سے دلالت کرتا ہے جو قاہر کو مقہور پر  
حاصل ہے اور یہ رتبہ ہی کی فوقیت ہے خپانچہ کہا ہے یہی نے اپنے سند  
سے حدیث کیا ہم سے فرائی نے بیان میں قول اللہ تعالیٰ کے **وَهُوَ الْقَاهِرُ**  
**فَوْقَ حِدَادِهِ** کہا ہر چیز جو قاہر ہوئی کسی شے پر وہ مستعلیٰ یعنی برتری ہے اوسکو  
اوس پر اور حافظ سیوطی نے القان میں کیا ہے کہ صفت فوقیت کی اللہ تعالیٰ کے  
قول **وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ حِدَادِهِ** اور **يَكُنْ فَوْقَ رُءُوسِهِمْ** میں اوس فوقیت  
علوم پر غیر جہت اور کتابت ہر دون **وَاتَّأَفَوْا تَحْتَهُ** اور **يَكُنْ فَوْقَ رُءُوسِهِمْ** کا  
صاحب فتح الرحمن نے ادست غالب جو لکھا ہے لفظ غلبہ کا خود دلالت کرتا ہے  
مغلوب پر غالب کی فوقیت رتبی پر کیونکہ قاہر کا غلبہ مقہور پر لمجا ط صفت قہاریت  
قاہر کی نہ بجہت فوقیت مکانی کے بلکہ فوقیت مکانی میں فیما بین بعد و فضل کا  
واقع ہونا منافی غلبہ ہے کیونکہ باوجود حاصل ہونے مکانی فوقیت کے اگر صفت  
قہاریت کی درمیان نہ ہو تو پھر قاہر کو اپنے مقہور پر کبھی غلبہ حاصل نہ ہو سکیگا۔  
لہذا قاہر کو اپنے مقہور پر غلبہ حاصل ہونے کے لئے مکانی فوقیت کی کچھ حاجت نہیں  
بالفرض اگر بیان فوقیت رتبی سے قطع نظر کیا اوسے تو اس آیت میں **وَهُوَ الْقَاهِرُ**  
تعالیٰ کی فوقیت مکانی بندوں پر ثابت نہ ہو سکیگی کیونکہ اوسکی ذات علی العرش

ہے لہذا عرش کی فوقیت سے بندہ دن کی تخصیص باطل ہوتی ہے کیونکہ عرش  
 فوق جمیع اشیا ہے اگر یہ فوقیت عباد کی عرش کے فوقیت کے سوا ہے  
 تو حق سبحانہ تعالیٰ کے لئے اور بہتر سے مکان ثابت ہو جاوین گے کیونکہ فوق سے مطلقاً  
 جہت مکانی کا دعویٰ آپ کر چکے ہیں اور جس کے ثبوت پر فتح الرحمن سے یہ دلیل نہیں  
 پیش ہو چکی ہے کہ انہوں نے فوق کا ترجمہ بالا کے ساتھ کیا ہے جو بمعنی جہت کے  
 یا ور ہے کہ اس جگہ فتح الرحمن میں بالا کے ساتھ ترجمہ کرنا آپ کے لئے کچھ بھی  
 مفید نہیں ہو سکتا کیونکہ فتح الرحمن میں فوقیت ربی کے معنوں میں بھی لفظ فوق کا  
 ترجمہ بالا کے ساتھ بمعنی علی کیا گیا ہے جیسا کہ اس آیت میں ہے کہ **فَوْقَ سِدْرٍ**  
**عَلِيمٍ** سورہ یٰسے ۸۱ یعنی بالائے ہر خداوند دانش دان ہے ہست اسی طرح **عَلَا أَبَاقُوسٍ**  
**الْحَذَّ** اب ۱۴ سورہ اٰمین فتح الرحمن میں فوق کا ترجمہ بالا کے ساتھ آیا ہے جو جگہ  
 علی کے ہے پس اس سے متحقق ہو گیا کہ زبان فارسی میں لفظ بالا کا فوقیت ہی  
 پر بمعنی پر کے بھی برابر بولا جاتا ہے چنانچہ یہ کہتے ہیں کہ وزیر از کو تو ال بالاتر  
 بلکہ ایک حاکم کے اور پر جود و سر حاکم ہوتا ہے تو اس کو حاکم بالا بولتے ہیں اور اس کے  
 نسبت بالا دست کا محاورہ بھی جاری ہے اور یہہہ بلحاظ ترتیب ہی کے ہر امیر خیر و

۵ ہر خیر و صفت میسر لیکن ازان بالاتری ؛

پس اس صورت میں آیت چہارم میں فوق کا ترجمہ بالا کے ساتھ کیا جانے سے  
 حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت جہت مکانی تو ہرگز ثابت نہیں ہو سکتی۔ اور نہ نہیل  
 یعنی فرشتوں نگہبان کا پہنچا اوس ذات مطلق کے بجہت فوق ہونے پر کوئی دلیل  
 ہو سکتی ہے کیونکہ اگر من السماء لفظ ارسال ملائکہ کا بھیجے والے کے علی السماء ہونے پر





شیطان نے آنیکا ذکر نہیں کیا۔ اور اس کا سبب حدیث دلو تو نہیں ہے ہر قطع نظر اس کے جہت فوق سے شیطان کے نہ آنیکی وجہ جبکہ یہی ٹھہری کہ وہ ان اللہ تعالیٰ تو پھر روبرو کے جہت سے بھی شیطان کو نہ آنا چاہئے مٹھا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ فَإِنَّ اللَّهَ قَبْلَ وَجْهِهِ إِذَا صَلَّى (مستوفی علیہ) پس یہ تحقیق اللہ اوس کے منہ کے طرف سے جب نماز پڑھے۔ اگرچہ یہاں قید صلوٰۃ کی لگا دی گئی ہے مگر شیطان نے تو اپنے آنیکا ذکر مطلقاً کیا ہے جس سے حالت صلوٰۃ میں بھی اوس کا آنا ثابت ہوتا ہے بلکہ حالت نماز ہی میں اوس کا اپنی کارگزاری کا بڑا موقع ہے۔

پس اس سے ثابت ہوگا کہ شیطان کا اوپر کے جہت سے آنیکا ذکر نہ کرنا حق سبحانہ تعالیٰ کے جہت فوق ہی میں ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہو سکتی بلکہ قتا و ۳۴ کی یہ توجیہ سیدہ چپان ہو سکتی ہے کہ (شیطان تیرے پاس ہر طرف سے آتا ہے مگر اوپر کے طرف سے نہیں آتا) اوس کو قدرت نہ ہوئی کہ تجہ میں اور خدا کی رحمت میں حایل ہو (کیونکہ الرحمن و علی العرش استوی ثابت ہے لہذا رحمت کا نزول بھی فوق سے ہوتا ہے لیکن اس سے ذات مطلق کا قید جہت فوق میں لازم نہیں آتا قابل افشوس ہے اون لوگوں کی فہم و فراست کہ جنہو نے حق سبحانہ تعالیٰ کو تو ایک جہت میں مقید کیا اور شیطان ملعون کے لئے چاروں جہت کی وسعت دیدی۔

اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کی یہ تاویل کہ شیطان نے (یہ نہ کہا کہ اوپر سے آؤں گا اس لئے کہ جانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اوس کے اوپر ہے) اوس کی سند کا

ذکر نہیں کیا گیا ہے اگرچہ عبد بن حمید وابن جریر و لا کالی نے سند میں زبرایت  
بالا ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یہ روایت کی ہے کہ قَالَ لَمْ يَسْطِعْ أَنْ يَقُولَ  
مِنْ فَوْقَهُمْ وَفِي لَفْظٍ لَا تَوَسَّعًا تَكْزِيلٌ مِنْ فَوْقَهُمْ یعنی اس روایت میں  
بھی فتادہ ہی کی توجہ کی تائید ہوتی ہے یعنی بسبب نزول رحمت الہی کے فرق  
سے شیطان نہیں آسکتا لیکن اس روایت میں ابراہیم بن الحکم بن ابان ضعیف  
ہے بیان کیا اوسکو امام ذہبی نے کتاب علوہ میں واللہ اعلم۔

**قال** - آیت ششم سورہ غل میں ہے يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ  
اپنے رب کا اوپر سے موضع القرآن میں ہے کہ ہر بندے کے دل میں ہے کہ میرے  
ادب پر اللہ ہے اور آپ کو نیچے سمجھتا ہے۔ انتہی۔

**اقول**۔ تفسیر موضع القرآن میں تو یہ لکھا ہے کہ (ہر بندہ کے دل میں ہے  
کہ میرے ادب پر اللہ ہے اور آپ کو نیچے سمجھتا ہے) نیز مقہور کا آپ کو قاہر کے نیچے  
سمجھنا جہت مکانی کو ثابت نہیں کرتا کیونکہ قاہر کی فوقیت باعتبار اوس کے غلبہ  
قدرت و عظمت کے ہے اور مقہور کی تحتیت بنظر اوس کے عجز و ذلت کے ہر چنانچہ ذلت  
و شرمندگی کے حالت میں آنکھ کے نیچے ہونیکا محاورہ اردو کا ہے اور مولانا رفیع الدین

نے آیہ کریمہ اَصْرَاتُ نُوحٍ وَاَصْرَاتُ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ  
نیچے یہ لکھتے ہیں کہ عورت نوح کی اور عورت لوط کی تھیں دونوں نیچے و دہندوں  
کے تو پس انوس ہے کہ اون دونوں عورتوں کا اپنے آپکو اون دونوں مردوں  
کے نیچے سمجھنے کا مطلب تو یہ نہیں ہو سکتا جو اپنے اپنے نیچے ہونیکا مطلب سمجھنا  
خیر اگر آیت بالا میں اللہ تعالیٰ کی فوقیت سے جہت مکانی مراد ہوتی تو فتح الرحمن

میں مولانا ولی اللہ محدث دہلوی اِن اللہ کا کُل شے شہیداً  
 ہر ع کا ترجمہ نفراتے کہ ہر آئینہ خدا ہست برہم چیز حاضر۔  
**الحال**۔ اوس آیت کی تفسیر موضع القرآن میں اس طرح ہے کہ ڈرتے ہیں فرشتے  
 اپنے پروردگار سے کہ ایسا نہ ہو جو عذاب آوے اور نہ وہ یفعلون ماکا یؤمرؤن  
 اور کرتے ہیں جو حکم اور نہ ہوتا ہے انتہی یعنی ہر حکم الہی کو وہ بجالاتے ہیں جو عرش  
 کے اور پرلوح محفوظ سے اور نہ اورتا ہے کیونکہ وہ نہیں جانتے کہ کیا حکم ہوتا ہے  
 لہذا وہ اپنے رب سے ہمیشہ ڈرتے رہتے ہیں بلکہ حکم وَهُوَ الْفَاحِشُ فَوْقَ عِبَادِهِ  
 یہہ انکا خوف اپنے رب سے بلحاظ اوس کے ربوبیت و صفت قہاریت کی فوقیت  
 کے جہت سے ہے جو رب کو ربوب پر اور قہار کو اپنے مقہور پر حاصل ہے۔  
 و احدی نے لکھا ہے کہ اس آیت میں دو قول ہیں اول یہہ کہ آیت میں  
 (عقاب) محذوف ہے یعنی یُنْكَأُونَ عِقَابَ رَبِّهِمْ مِنْ قَوْفِهِمْ کیونکہ اکثر  
 عذاب مہلک اور پرہی سے نازل ہوتا ہے۔ دوسری معنی یہہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ  
 جبکہ موصوفہ صفت متعالی و علو و ترتب کے ساتھ قدرت میں تر بہتر ہے  
 کہ اس طرح کہا جاوے کہ مِنْ قَوْفِهِمْ تاکہ دلالت کرے کہ وہ اعلیٰ مرتبہ قادرین  
 میں ہے ہی معنی ہیں ذَاكَ تُخَافُ الْاِجْلَالَ کے جو قول ابن عباس  
 رضی اللہ عنہما کا ہے جنکو مجاہد نے روایت کی ہے اور اختیار کیا ہے اسکو جامع  
 نے اور کہا کہ ڈرتے ہیں وہ اپنے رب سے جیسا ڈر ہو جلال والو کا اور دلالت کرنا  
 ہے صحت پر اس معنی کے قول تعالیٰ وَهُوَ الْفَاحِشُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَقَوْلَا تَعَالَى  
 اٰخْبَارًا عَنْ فِرْعَوْنَ - وَاَنَا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ و ع ۵۔

قال۔ آیت ہفتم سورہ مریم میں ہے وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا اٹھایا ہم نے اوکو اونچے مکان پر فتح الرحمن میں ہے یعنی بر آسمان انتہی موضع القرآن میں ہے حضرت کے لئے تھے معراج کی رات آسمان پر انتہی جلالین میں ہے کہ وہ زندہ ہیں جو تھے یا چٹے یا ساتوین آسمان پر یا جنت میں انتہی جنت بھی آسمان پر ہے نزدیک سدرۃ المنتہی کے۔

اقول قرآن مترجم مولوی رفیع الدین صاحب کے حاشیہ پر لکھا ہوا ہے کہ ملک الموت اون سے (ادریس سے) آشنا تھا ایک بار آ زبانی کو جان اپنے بدن سے نکلوا ئی پہر ڈال دی بہشت کی سیرانگی پہر وہاں رہ گئے اللہ کے حکم سے حضرت کے تھے معراج کی رات آسمان پر الخ۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ مکان بلند جنت ہے جہاں حضرت (ادریس) کا رفع ہوا موضع القرآن میں شاہ عبدالقادر صاحب لکھتے ہیں کہ اٹھایا ہم نے ادریس علیہ السلام کو جگہ بلند اور اونچے پر یعنی مرتبہ اونکا بلند کیا بسبب نبوت کے یا اونکو آسمان پر بلایا انتہی۔ شاہ صاحب نے یہاں رفع سے مرتبہ کی بلندی مراد لی ہے اور مَكَانًا عَلِيًّا سے مقام نبوت کا تعبیر کیا ہے یعنی یہ رفع حضرت ادریس علیہ السلام کا باعتبار رتبہ اعلیٰ نبوت کے ہے جسمین جہت و مکان کو مطلقاً دخل نہیں ہوتا کیونکہ عَلِيًّا کا استعمال زبان عرب میں علو بمعنوی پر بھی ہوتا ہے کما قال اللہ تعالیٰ وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا (سورہ مریم) ترجمہ اسکا موضع القرآن میں ہے کہ بنائی ہم نے اونکی زبان سچ بولنے والی اور ذکر کرنی والی بڑی اونچی یعنی اونکی بات سب کے اوپر رکھی انتہی یا مکان

بلند کے رفع سے آسمان ہی مراد لیجئے جس میں جہت مکانی ہے تو پہر اس سے کہا گیا  
 مطلب نکلے گا اور حضرت ادریس علیہ السلام کا رفع مکان بلند پر ہونے سے تحقیق  
 کی ذات مطلق کے نسبت قید جہت مکانی کی کہاں سے لازم آجاو گی اگر کھنگال  
 ہو گیا سے حق سبحانہ تعالیٰ کا قیام گاہ مراد ہے تو آپ ہی کے قیاسی استدلال  
 کے رو سے وہ مقام جو پتھا آسمان ہو گا یا چٹایا سا توان آسمان یا جنت جو توین  
 آسمان کے اوپر نزدیک سدرۃ المنتہی کے ہے۔ پس اس احتمال کے رو سے  
 تو حق سبحانہ تعالیٰ کا ادن چاروں مقامات میں ہونا جائز ٹھہرتا ہے اور آیہ کریمہ  
 کُلِّ رَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ کے استدلال سے تو اپنے آسمان دویم حق سبحانہ تعالیٰ  
 کا ہونا ثابت کیا ہے اور حدیث نزول سے تو حق سبحانہ تعالیٰ کا سمار دنیا پر  
 اترنا آگیا مانا ہوا ہے تو گویا علی العرش سے سمار دنیا تک حق تعالیٰ کا وجود مطلق  
 مسلم ہو گیا پس یہ بھی غنیمت ہے فالجھ لشد

**قال**۔ آیت ششم سورہ سجدہ میں ہے لِكُلِّ جَبَلٍ اَكْرَامٌ وَ السَّمَاءُ اِلٰى  
 اَكْرَامٍ تُرْعَضُجُ اِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَالُهُ سِتًّا سِتَّةً مِائَةً  
 اَلْفًا وَ تَدْبِيرُهُ اَنَارٌ تَابَعُ اَسْمَانٍ سَمَاءٌ تَابَعُ اَسْمَانٍ اَوْسَىٰ  
 طرف ایک دن میں جبکا اندازہ ہزار برس ہے مہرباری گنتی میں موضع القرآن میں  
 بڑے بڑے کام عرش سے مقرر ہو کر نیچے حکم کرتے ہیں سب اسباب اس کے آسمان  
 سے جمع ہو کر بجاتے ہیں پہر ایک مدت جاری رہتا ہے پہر اوٹھ جاتا ہے اللہ کے  
 طرف دوسرا رنگ اترتا ہے۔ انتہی۔

**اقول**۔ اس سے تو صرف اس قدر پایا جاتا ہے کہ جو مرفوق عرش لوح محفوظ

آسمان پر اترتا ہے وہ تفصیل پا کر آسمان سے نیچے اترتا ہے اور ایک مدت تک جاری رہتا ہے اور پھر اوس کے طرف وہ حکم اٹھ جاتا ہے تو پہلا اس سے اوس ذات مطلق کے نسبت جہت مکانی کی قید کہاں لازم آتی ہے بلکہ الہی کا نزول و عروج حکمی و اضافی ہے نہ کہ حقیقی بمعنی جہت مکانی کے کیونکہ جب امر حکمی میں یہ عروج مکانی جو لازمہ جہی ہے پایا نہیں جاسکتا تو پھر امر و مدبر کے نسبت جہت کیونکر ثابت ہو سکیگا۔

**قال** - آیت نهم سورة سبا ين هي حتى اذا فرغ عن قولهم قالوا ما فرما قال ربهم قال الحق وهو العلي الكبرياء ما تكلم بهما ربهم انهم من اولادهم قال ربهم قال الحق وهو العلي الكبرياء ما تكلم بهما ربهم انهم من اولادهم قال ربهم قال الحق وهو العلي الكبرياء ما تكلم بهما ربهم انهم من اولادهم

ادون کے دل سے کہیں کیا فرمایا تمہارے رب نے وہ کہیں جو داجبی ہے اور یہی ہے سب سے اوپر موضع القرآن میں ہے جب اوپر سے اللہ تعالیٰ کا حکم اترتا ہے آواز آتی ہے جیسے پہر پہر بجز فرشتے ڈر سے تہر تہراتے ہیں انتہی اصل میں یہ مضمون حدیث کا ہے۔

**اقول** - یہاں بھی حکم الہی کی نزول کی شان مذکور ہے کیونکہ حکم کا نزول لوح محفوظ سے جو فوق عرش ہے ملائکہ مدبر عالم پر (جواواح سفلی ہیں) ہوتا ہے جس سے حق سبحانہ تعالیٰ کے لئے جہت فوق کا حصر لازم نہیں آتا اگرچہ اسی قید جہت فوق کی غرض سے مترجم صاحب نے **وهو العلي** کا ترجمہ دیا ہے سب سے اوپر کیا ہے تاکہ عوام اس سے اوس ذات مطلق کا جہت فوق ہی میں ہونا جان لیں کاش مترجم صاحب کپیر کی معنی بھی صغیر کے مقابلہ میں فرماتے تو سب سے اوپر بلند مکان کے لایق ایک بڑی موٹی چیز بھی عوام کے

ذہنون میں ثابت ہو جاتی مگر جو کچھ افسوس تو یہ ہے موضح القرآن میں  
 جسکو مترجم صاحب بھی بہت کچھ مانتے ہیں وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ کا یہ ترجمہ  
 ہے (وہی خدا ہے تعالیٰ جو بہت اونچی ہے شان اوسکی بہت بڑی) ایسے یہاں  
 شاہ عبدالقادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے الْعَلِیُّ الْکَبِیْرُ سے علو بمعنوی مراد  
 لیا ہے نہ کہ علو مکانی کما قال الثعلبی فی تفسیرہ وَهُوَ الْعَلِیُّ الرَّفِیْعُ  
 فَوْقَ كُلِّ خَلْقٍ بِالْإِدْبَارِ وَالْقُوَّةِ وَالْقُدْرَةِ لَا بِالسَّافَةِ وَالْمَكَانِ  
 وَالْجِهَةِ انتہی یعنی ثعلبی نے اپنی تفسیر میں الْعَلِیُّ کی یہ معنی لکھے ہیں کہ بلند  
 اور تمام اپنے خلق کے تدبیر و قوت و قدرت کے ساتھ اور نہیں ہے یہ علو  
 ساتھ سافت و مکان و جہت کے وَقَالَ الْبَيْهَقِيُّ نَقْلًا عَنْ أَكْثَرِ الْمُتَكَلِّمِينَ فِي مَعْنَى  
 الْعَلِیُّ أَنَّهُ الَّذِي لَيْسَ فَوْقَهُ فِيمَا يَلْبَسُ لَهَا مِنْ مَعَانِي الْجَلَالِ أَحَدٌ وَ  
 لَا مَعَهُ مَنْ أَنْ يَكُونَ الْعُلُوُّ مُشْتَرِكًا بَيْنَهُمَا وَبَيْنَهُ لَكِنَّهُ الْعَلِیُّ  
 بِالْإِطْلَاقِ انتہی یعنی بیہقی نے حلیمی سے نقل کیا ہے کہ العلیٰ کی وہ معنی ہے  
 کہ نہیں ہے فوق اوس کے کوئی اوس چیز میں جو واجب ہے واسطے اوس کے  
 معانی جلال کے اور نہیں ساتھ اوس کے کوئی اس امر میں کہ وہ علو مشترک  
 در میان اللہ کے اور دوسرے کسی کے لیکن فہی علی مطلق ہے انتہی۔  
 قال۔ آیت دہم سورہ فاطر میں ہے إِلَهِكَ يَتَعَذَّلُ الْكَافِرُ الطَّيِّبُ  
 وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْكُضُهُ اوس کے طرف چڑھتا ہے کلام سُتْرًا اور کام نیک  
 اٹھالیتا ہے اوسکو فتح الرحمن میں ہے سب سے او بالا میر و دُخْنِ پاک عمل طیب  
 بلند میگردد اندیش خدا انتہی صعود و رفع اوپر کے طرف کو ہوتا ہے جسکو بہت

و علو کہتے ہیں نہ اور کسی طرف ۔

اقول ۔ کلمہ طیب ایک امر حکمی ہے لہذا اس کے صعود کے لئے مثل اجسام کے تحت سے فوق کے طرف نقل حرکت کافی وزمانی کی حاجت نہیں ہوتی کیونکہ یہ صعود یا رجوع امر حکمی ہے بلکہ جلا مور کا رجوع بھی اللہ تعالیٰ ہی کے طرف ہے وَاللّٰہُ تَرْجِعُ الْکُمُومَ ۝ ۴۰ پس جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے طرف ان جلا مور کا رجوع مکانی نہیں ہے بلکہ حکمی ہے اسی طرح کلمہ طیب کے صعود و عمل صالح کے رفع کا حکم بھی اضافی ہے بالفرض اگر ہم اس صعود و رفع کو مکانی ہی مان لیں تو اس سے اس ذات مطلق کو جہت فوق کی فیکہاں سے لگ جاوے گی ۔ اگر ہمارے تجلے بیانات کو بغور دیکھا جاوے تو بالضرور دل تو مان جاوے گا کہ فوق و رفع علو کی معنی جہت مکانی ہی میں منحصر نہیں ہیں بلکہ زبان عرب یہ فوقیت رتبی و علوی معنوی کے معنون پر بھی جاری ہیں قَالَ الْحَبْلُیُّ الشَّافِعِیُّ اِنَّ الصُّعُوْدَ فِی الْکَلَامِ کَیْفَ یَكُوْنُ حَقِیْقَةً اَمَّا اِنَّ الْمَفْهُومَ فِی الْحَقَائِقِ اَنَّ الصُّعُوْدَ مِنْ صِفَاتِ الْاَجْسَامِ فَلِیْسَ الْمَادُّ اَدُّ اِلَّا الْقَبُوْلُ وَمَعْهَدُ مَا حَدَّ وَهَامَا انتہی کہا جلی نے تحقیق کہ صعود و کلام کا کس طرح ہوگا بمعنی حقیقی باوجود اس کے کہ مفہوم حقایق میں یہ ہے کہ صعود و صفات اجسام سے ہے پس نہیں مراد گرفتار اور اس کے ساتھ نہیں ہے حد و مکان ۔

قال ۔ آیت یا زہم سورہ مومن میں ہے یَا هٰمَانُ اَبْنِ لِیْ صَرْحًا لِّعَلٰی اَبْلُغُ الْمَسَابِکَ الْمَسَابِکَ السَّمَوٰتِ فَاَطْلُعْ اِلٰی الْاِیْمُوْسٰی وَ اِلٰی لَظُنْمِہُ کَاذِبًا بَاوَلَا فَرْعُوْنَ اے ہامان بنا میرے واسطے ایک محل شاید میں پہنچوں



رشتہ میں آج پہر جہانک دیکھوں موسیٰ کے سجدہ کو اور میرے اگلے میں وہ جھوٹا ہے  
 اقول۔ موضح القرآن سورہ قصص میں ہے کہ یہ فرعون نے اس وقت کہا جب  
 موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام نے کہا کہ خدا آسمان کا اور ہے۔ سورہ شعری میں  
 اوسکا قصہ اس طرح ہے کہ قَالَ فِرْعَوْنُ مَا دُبُّ الْعَالَمِينَ قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ  
 وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّكُمْ مُّقِینُونَ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْمَعُونَ  
 قَالَ رَبِّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمْ هَٰؤُلَاءِ وَلَٰكِنْ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ الَّذِي أُرْسِلَ  
 إِلَيْكُمْ لَمُحَمَّدٌ قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّكُمْ تَعْقِلُونَ  
 ۱۹ ع ۶ یعنی کہا فرعون نے کیا چیز ہے پروردگار عالم کا حضرت موسیٰ نے کہا  
 کہ وہ پروردگار ہے زمین و آسمان اور ان چیزوں کا جو درمیان اون دونوں  
 کے ہیں اگر ہو تم یقین لانیوالے مگر فرعون کو اسکا یقین نہوایا اپنے حوالی کو  
 اسکا یقین نہ دلا نیکی لئے) فرعون نے کہا اپنے حوالی کے لوگوں کو کہ کیا تم نہیں  
 سنتے کہ یہ کیا جواب دیتا ہے (کیونکہ موسیٰ نے وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ  
 کے جواب میں رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا کہا تھا جس میں فرعون  
 وغیرہ سب داخل تھے لیکن فرعون اپنے الوہیت کا دعویٰ کر چکا تھا اور یہہ  
 کہہ چکا تھا کہ يَا أَيُّهَا الْمَلَأَ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنَ الْإِلَٰهِ غَيْرِي ۲۰ ع ۷، لہذا اوسکی  
 الوہیت باطلہ کے دعویٰ باطل کو باطل کر سکے لئے) حضرت موسیٰ نے فرمایا  
 کہ وہ پروردگار ہمارے باپ دادے اگلے لوگوں کا ہے جس سے اوس کی  
 الوہیت باطل ہو گئی کیونکہ جب اوس کے رب مجازی یعنی باپ کا رب حقیقی  
 حق ہے تو فرعون کی الوہیت کا یہہ دعویٰ تعین عبودیت ٹہرا تو ہر تعرض کی

راہ سے سامعین کے طرف رخ کر کے) فرعون نے کہا کہ تمہارا پیغمبر جو تمہارے  
 طرف بھی گیا ہے البتہ دیوانہ ہے (حضرت موسیٰ کو فرعون نے دیوانہ اسوا  
 کہا تا کہ آپ کی اس ریاضت و تہذیب کا اثر سامعین کے دلوں پر ہو کر اپنی الوہیت کا  
 نکر جاوین لیکن موسیٰ علیہ السلام اسکا مطلب سمجھ گئے تھے لہذا اس کے انوار  
 کے دعویٰ کے ابطال اور خالق برحق کی ربوبیت کے اثبات کو سامعین کے  
 قلوب میں جانے کے لئے) کہا حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کہ پروردگار  
 مشرق و مغرب کا اور جو کچھ کہ ان دونوں کے درمیان ہے اگر تھکو عقل ہو  
 غرض اس قصہ میں تو کہیں اسکا ذکر نہیں کہ ہمارا رب آسمان پر ہے  
 ہاں پہلے جواب میں اپنے ذب السّمواتِ وَالْأَرْضِ کہا تھا پھر دوسرے  
 جوابات میں اس پہلے ہی بیان کو عام کرتے گئے اور اس سرعہ و عزمیت کے  
 مفہوم کو ایقان و تفضل کے ساتھ مشروط کیا کیونکہ بوقت دعوت کے اگر کوئی  
 تخصیص کرتے یا اگر کوئی قید سربِ اَلْأَرْضِ کی بیان فرماتے تو علی الارض ہی  
 اوسکو دہنڈنے لگتا اور شل قوم نبی اسرائیل کے فرعون بھی یہ کہتا کہ لَنْ يَنْصُرَكَ  
 لَئِكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ كَیْفَ تَرَاهُ ع ۚ کیونکہ فرعون اپنے زعم باطل میں اپنے آپ  
 کو الہ الارض کا سمجھتا تھا لہذا وہ سارے طرف چڑھنے کا ارادہ رکھتا تھا اور الہ ربوبی  
 کے دیکھنے کا جو ناقصہ کیا تھا کیونکہ موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام نے طاقہ عزمیت  
 کے ساتھ یہ کہتا تھا کہ رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا اِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ  
 کیونکہ اس **صرف** شرط کے لانے سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ کو بھی اس  
 یقین لانے میں شک تھا لہذا فرعون نے چالاک کے ساتھ اس بیان عام

سمیہ کے ساتھ مقید کر کے سماں پر چڑھنے کا قصد ظاہر کیا اور کہا فرعون نے جیسا کہ سورہ مومن میں ہے کہ لَعَلَّكَ الْبَلَاءُ الْأَسْبَابُ السَّمَوَاتِ یہاں لعلی حرف شک کا لایا اور اس اپنے شک کو کافرانہ کجاذباً کہہ کر اپنی بات کو یقین کرانے کے طرف درپردہ اشارہ کیا یا بظاہر اپنے لوگوں میں اس قول موسیٰ میں سماوات کی قید کو جوٹ پر محمول کرانے کا ارادہ کیا تھا کیونکہ ساحرون نے ارض ہی پر آیت الہی کو دیکھ کر الہ موسیٰ پر ایمان لایا تھا حالانکہ موسیٰ علی نبینا علیہ السلام کا بیان بلا قید کے عام تھا لیکن فرعون نے اپنی جہالت سے قید سماں کے ساتھ الہ موسیٰ کا ستلاشی علی السماں ہوا اس امتحان میں بھی وہ اس قدر جہالت کو کام میں لایا کہ ٹیڑھی کے ذریعہ سے اس ذات مطلق کو مقید پانا چاہا یہی وجہ ہے کہ حضرت موسیٰ علی نبینا علیہ السلام نے اول ہی اس عمومیت ذات مطلق کی معرفت کو عقل کے ساتھ مشروط کیا تھا یعنی مطلب یہ تھا کہ اگر عقل ہوتی تو اپنے رب کو یہ بین پاتا اور آسمان کے طرف اس کو دیکھ کر جہالت کہتا۔ کتاب تنزیہ الذات والصفات اور کتاب فرع نابت اور کتاب اعلیٰ المقصود میں لکھا ہے کہ یہ فرعون نے اس وقت کہا جبکہ موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام فرمایا کہ میرا رب آسمان پر ہے اس سے معلوم ہوا کہ اگلے پیغمبر بھی یہی کہتے تھے کہ خدا آسمان پر ہے نہ زمین پر اور نہ نیچے زمین کے اور اگلے شریعتوں میں بھی یہی بات مقرر تھی۔

اقول۔ موضح القرآن میں ہے کہ یہ بات فرعون نے اس وقت کہی جبوقت حضرت موسیٰ نے کہا تھا کہ خدا آسمان کا اور ہے انتہی۔ ایمان اپنے اس واسطے لیا

کہا ہو گا کہ فرعون کو زمین کے خدا ہونے کا دعویٰ تھا تا کہ اس سے باطل  
 اللہ ارض کے ساتھ اس حقیقی اللہ، سادات کا امتیاز حاصل ہو جاوے غیر  
 کچھ ہو قابل غور تو یہی امر ہے کہ قول موضع القرآن (آسمان کا خدا اور ہی)  
 قول کتاب التزہیم و کتاب فرغ نابت (ہمارا خدا آسمان پر ہی)  
 ان کے مفہوم میں بعد المشیقین ہے کیونکہ قول اول سے اطلاقیت کی بوجہ  
 آتی ہے اور ثانی سے ذات مطلق مقید ہو جاتی ہے فشتان بکھٹھما  
 المختصر صرف اس بنیاد پر کہ فلان کتاب میں یوں لکھا ہے کہ حضرت  
 موسیٰ نے یوں کہا تھا کہ میرا رب آسمان پر ہے۔ اس بات کا دعویٰ کرنا  
 کہ اگلے تمام غیر دن کا عقیدہ اور پچھلے تمام شرعیوں میں بہ مقرر تھا کہ  
 (خدا آسمان پر ہے اور نہ زمین پر اور نہ نیچے زمین کے)  
 فَهَذَا اِلَهَانِ عَظِيمٌ اس کے مدعیوں میں سے ایسا کوئی ہے کہ خطوط  
 قدسی کے اندر کی مندرجہ بالا عبارت کے مضمون کو کسی ایک شریعت پر  
 بھی ثابت کر کے بتلا سکے ہ اگر شریعت محمدی سے پوچھتے ہو تو لیجئے اسکے  
 مفہوم مخالفت کو ہم ثابت کر کے دکھلا دیتے ہیں کہ حق سبحانہ تعالیٰ قرآن کریم  
 میں فرماتا ہے وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ ع یہاں  
 اسم اللہ علم ذات ہے جسکا مصداق ذات واجب الوجود ہے لہذا دوسرا  
 کسی تاویلی معنی کا اسمین کچھ احتمال نہیں چل سکتا قطع نظر اس کے اللہ تعالیٰ  
 کافی السما ہونا تو مانا ہوا ہے لہذا تاویل کی کچھ حاجت بھی نہیں۔  
 اگر مشکل یہ ہے کہ اوسیکے ساتھ دوسرا جزو۔ وَفِي الْأَرْضِ کالایفک

اور یہ دو نون جملے ایک ہی ترکیب و قرینہ پر واقع ہوئے ہیں پاؤں اور اس کے ایک جزو  
 کتاب اللہ (فی السماوات) کا اقرار کرنا اور اس کے دوسرے جزو  
 (فی الارض) کا انکار کرنا بعینہً اَفْوَجُ مِنْ اَفْوَجٍ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَكَفَرُوا  
 بِبَعْضِ آيَاتِهِ كَمَا يَجِدُاقُ بِنَسَبٍ غَرَضُ اَوْسُ نَصْرٍ صَرِيحٌ فِي الْاَرْضِ سِوِ  
 (تہ زمین پر) کی کبلی تردید ہو گئی اور صحیح حدیث دلو میں الیٰی اَلْاَرْضُ السُّفْلٰی  
 کا جملہ تو ملاحظہ سے گذرا ہی ہوگا جسکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حلف  
 کے ساتھ مطلق فرمایا ہے تو پس اس سے باطل ہو گیا یہ قول کہ (شمس  
 زمین کے ہی) بلکہ اس قول کی تردید خود اگاد دعویٰ ہی کرتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ  
 عَلِی الْعَرْشِ وِیَا عَلِی السَّامِیَہِ اور عرش سمار پر اور سمار ارض پر محیط ہے تو اللہ تعالیٰ  
 بھی عَلِی الْاَرْضِ محیط ہوا اور ہم کرہ ارض پر آباد ہیں تو ہمارے فوق بھی آسمان  
 و عرش ہوا اور تحت یعنی زمین کے نیچے بھی آسمان و عرش ہوا بیشک نادان  
 دوستوں کے محبت کا الٹا نتیجہ نکلتا ہے انہوں نے تو اپنی دانست خیر خدا تعالیٰ  
 کو جہت فوق عرش و سمار پر بیٹھانا چاہا مگر اوکا وہ جہت فوق الٹ کر تحت بن گیا  
 اور زمین کے نیچے ثابت ہو گیا افسوس صد ہزار افسوس کہ یہ لوگ  
 اوس ذات مطلق کو اپنے وہمی تحت کے عیب سے نکالنے کے لئے ذہنی قوت  
 کے جہت کی قید میں مقید کر نیکی ناحق کوشش کر رہے ہیں حالانکہ ان تمام  
 فرضی و وہمی جہات فوق و تحت مکانی و زمانی کے عیوب سے وہ ذات مطلق  
 مقدس و منزہ محض ہے سُبْحَانَكَ رَبَّكَ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ اَللّٰهُمَّ اِنَّا  
 تحقیق طلب یہ امر کیا کہ کتاب منزہہ الذات والصفات یا دوسرے اور کسی

کتاب ڈالے گا یہ قول کہ (فرعون نے آسمان پر چڑھنے کا قصد اور سوقت کیا جبکہ  
 موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ میرا رب آسمان پر ہے) کہاں سے لیا گیا ہے اگر  
 حوالہ نہیں بتلایا بالضرر اگر یہ امر ثابت بھی ہو جاوے تو یہ بھی اس قول حضرت  
 سے ہمارا ہی مقصود ثابت ہو جاوے گا کہ حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کی شہادت  
 میں بالذات حق سبحانہ تعالیٰ کا بھت فوق علی العرش ہو نیکی قید تھی بلکہ باطلا  
 ذاتی کے علی التما بھی مانا گیا تھا لہذا حضرت موسیٰ کا علی التما کہنا بھی حجت  
 فوق کی قید کے ساتھ نہ تھا کیونکہ ہوتا علی الارض کوہ طور پر حق سبحانہ تعالیٰ سے  
 تو آپ کلام کر چکے تھے اور کلام الہی انا معکم کم کا سن چکے تھے تو یہ کہنے  
 کیونکر ممکن تھا کہ آپ اوس ذات مطلق کو جو انا معکم کے مصداق تھی اس قدر  
 دور و دراز ہزاروں برس کے فاصلہ پر علی التما مقید کر ڈالتے باوجود اس  
 کہ علی التما کا قول ثابت بھی ہو جاوے تو کیا یہ ممکن نہیں کہ اس کلمہ اللہ  
 کے اس قول کے نسبت یہ حسن ظن کیا جاوے کہ آپ کا اوس ذات مطلق کے  
 نسبت علی التما کے طرف کرنا بھی از قبیل اطلاق تھا کہ تعالیٰ العرش کی  
 قید یا علی الارض کی حد اوپر لاحق ہو جاوے یا آنکہ فرعون جیسے جاہل و کم فہم  
 شخص کے لئے حق سبحانہ تعالیٰ کا نشان علی التما بتلانا ازان قبیل تھا  
 جیسا کہ سیاہ لونڈی کے اشارہ الی التما کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم  
 نے تسلیم فرمایا تھا۔

**فرعون** کی جہالت و اذہمی کو خیال کرنا چاہئے کہ خالق برحق و ازلق مطلق  
 کے نسبت علی التما کے اشارہ کے ساتھ آسمان پر چڑھنا اور اوس ذات مطلق

دیکھنا چاہا اور آغا لیکہ اوسکی عموم معیت بیان کیجاتی تو یہ ہیں دیکھنے پر مصر ہوتا کیونکہ  
یہ بھی اپنے فہم ناقص میں ہر موجود کا محسوس ہونا ضروری سمجھتا تھا۔ لہذا پہلی جہت  
میں موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کے نسبت جو ٹا ہونیکا جو فقط گمان رکھتا تھا  
اس دوسری حالت عموم معیت کے نسبت آپ کے جو ٹے ہونیکا یقین کر لیتا  
پس ایسے قرین حال سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام  
نے جہت اشرف کے طرف اوس ذات مطلق کے نسبت کرنے میں اوس کے  
علو ذاتی کا ارادہ فرمایا ہو کیونکہ عوام جاہلون کے گمان میں بے جہت کا وجود  
محال خیال کیا گیا ہے۔

یا اِس اَرْضِ الْبَاطِلِ (فرعون) کو اوس الہ حقیقی (اللہ) کے طرف سے  
بحکمِ حَقِّ قَوْلِنَا رَبُّهُمْ مِنْ قَبْلِ قَوْمِ آدَمَ اَنْزَلَ سَمَاءً  
مَحَلَّ اَنْزُولِ عَذَابٍ بِهِيَ كَكَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالٰی وَمَا اَنْزَلْنَا عَلٰی قَوْمِ مَدْيَنَ مِنْ عَذَابٍ  
مِنْ جُنْدٍ مِنَ السَّمَاءِ ۚ ع ۲۳ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال والمال۔ المختصر در صورت  
ثبوت موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کا یہ مقولہ علی السماء کا کذب بھی نہ تھا جیسا کہ  
فرعون نے گمان کیا تھا کہ لا ظننہ کما ذبا کیونکہ ذات مطلق کسی جہت خالص  
میں مقید و محدود نہیں ہو سکتی تو پہر سماء کا جہت بھی کب اوس سے خالی رہا باوجود  
اُن اوس ذات مطلق سے اس قید جہت کی نفی صرف اس لحاظ سے ہے کہ وہ  
قابل جہت سمجھا جانے سے مطلق کہیں مقید نہ ہو جاوے واللہ یقول الحق  
وَهُوَ یَهْدِی السَّبِيلَ ۚ ع ۲۱۔

قال۔ آیت دوازدهم سورہ ملک میں ہے اَاَمِنْتُمْ مِّنْ فِی السَّمَاءِ اَنْ یَّخْسِفَ





ڈالنے کے لفظ سے جو حق سبحانہ تعالیٰ کے **فی السما** ہونا اس قدر لال کیا گیا تھا وہ باطل ٹھہرا۔ لیجئے جناب ہم نے تو اس کا فی السما بھی ہونا ثابت کر دیا لیکن آپ باوجود دعویٰ کے اس کا ظہور ضروری ثابت نہ کر سکے فالحمد للہ۔

تفسیر مدارک میں **مِنْ فِي السَّمَاءِ** کی تفسیر یوں ہے کہ اسے **مِنْ** ملکوتی **فِي السَّمَاءِ** اس واسطے کہ ملکوت مسکن ملائکہ ہے اور اسی جگہ سے اترتے ہیں احکام اور کتابیں اور امر و نہی خدا کے گویا کہ کہا کیا نثر ہوے تم جس کو تم کہتے ہو کہ وہ آسمان میں ہے حالانکہ وہ مکان سے پاک ہے انتہی۔

**قَالَ آيَتِ سَبْرِهِمْ** سورہ معارج میں ہے **لَعَلَّكُمْ أَتِلَآءٌ مِّنْكُمْ وَأَلْرُوحُ** **فِي يَوْمٍ كَانَ مَقْدَرُهُ خَمْسِينَ أَلْفًا سَنَةً** چڑھیں گے اوس کے طرف فرشتے اور روح اوس دن میں جبکہ لنبأ و پچاس ہزار سال کا ہو نیم الریاض شرح شفا قاضی عیاض میں ہے عروج چڑھنا ہے جہت علویہ میں انتہا اور خود نام اس سورہ کا دلالت کرتا ہے جہت فوق پر۔

**اقول** یہ پہلے آیت بھی ہمارے مقصود کے موافق اور طرف ثانی کے مخالف بلکہ عروج مکانی کو ہم مان لین تو بھی کچھ ہمارے منافی مقصود نہیں (گو کہ عروج ملائکہ میں نیچے سے اوپر کے طرف نقل مکانی و حرکت زمانی کرنا لازمی نہیں ہے جسکی تصریح اس جگہ غیر ضروری ہے) کیونکہ ہر ملک ایک ایک اخص پر مامور ہے اور عرش سے سمادات تک ہر ملک کا ایک مقام معلوم ہے جیسا کہ حق سبحانہ حکایتا بزبان ملائکہ فرماتا ہے کہ **وَمَا مَنَّا إِلَّا لِمَا فَتَقَامُ مَعَكُمْ** لہذا کوئی ملک اپنے اپنے مقام سے تجاوز نہیں کر سکتا کیونکہ ہر ایک کا کمال اسی مقام پر

مختصر ہے جس کے لئے وہ خاص کیا گیا ہے وہی مقام معلوم اور کائنات ہائے نقطہ معراج ہے لہذا اس نقطہ منتہی پر جو مرتبہ کمال ہے حق سبحانہ تعالیٰ کے ساتھ اونکو ایک خاص مناسبت حاصل ہوتی ہے جس کے باعث اسے اخذ احکام وغیرہ کی صلاحیت اور نہیں بالفعل ہوتی ہے اور امر و کلام بھی وقوع پاتا ہے جیسے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کائنات ہائے مقام معراج بالائے عرش تھا جہاں رویت الہی حاصل ہوئی اور موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کا مقام معراج بالائے ارض کو وہ طور تھا جہاں کلام واقع ہوا اسی طرح احکام الہی کا صدور ملائکہ پر اسی محل میں ہوتا ہے جہاں اونکا مقام معلوم ہے یہی سر ہے کہ عروج ملائکہ کی نسبت علی التما کے ساتھ کی گئی جو اونکا مقام معلوم یا محل صدور احکام الہی ہے۔ اور یہ مناسبت باعتبار مراتب لطافت عالم کے متفاوت ہوتی ہے یعنی ارض کے سماء لطیف ہے اور سماء سے عرش الطیف ہے لہذا ملائکہ ارض سے ملائکہ سموات کو اور ملائکہ سموات سے ملائکہ عرش کو حق سبحانہ تعالیٰ سے بہ لحاظ مناسبت مدارج لطافت کے قربت معنوی بھی زیادہ حاصل ہے اور اسی آفاقی مراتب قربت کی وجہ سے ملائکہ باعتبار اپنے مدارج کے محل ظہور تجلیات الہی ہوتے ہیں لہذا اس ذات مطلق کو ذی المعارج کہتے ہیں کیونکہ از فرش تا عرش جملہ مدارج عروج کے حسب مراتب اسی ایک ذات مطلق کے تجلی گاہ ہیں سمجھو کہ ایک دقیق سر ہے واللہ اعلم بالصواب۔

امام شعرانی نے الیواقیت میں لکھا ہے کہ فرشتوں کا عروج علویات ہی کے ساتھ مختص نہیں جیسا کہ غیر فرشتوں کا عروج علویات ہی کے ساتھ خاص ہے

بلکہ فرشتوں کا جو ہمارے طرف نزول ہے وہ بھی عروج ہی ہے اس نزول میں بھی اللہ تعالیٰ کے حکم کی تعمیل ہے اور مطلق حکم اوسے کا ہے کیونکہ ہر موجود میں اللہ تعالیٰ کی ایک تجلی خاص اور اس کے طرف ایک توجہ خاص ہے کہ اللہ تعالیٰ اس موجود کا حافظ ہے کیونکہ کتاب و سنت سے ثابت ہے کہ مطلقاً اللہ تعالیٰ کے واسطے جہت علو حاصل ہے خواہ اس کی تجلی سفلیات کے طرف ہو یا علویات کے طرف جیسا کہ فرمایا اللہ تعالیٰ نے **سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّكَ الْعَظِيمِ** اپنے رب کے نام کی تسبیح کر جو سب سے زیادہ اونچا ہے اور بہہ بھی نہ سہا یا کہ **وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ** یعنی وہ اللہ ہے آسمانوں میں اور زمین میں پس اس کے واسطے علو ثابت ہے خواہ اس کی تجلی آسمانوں میں ہو یا زمین میں دیکھو یہ حدیث اکابر **مَا يَكُونُ الْعَبْدُ مِنْ رَبِّهِ وَهُوَ سَاجِدٌ** اس مطلب پر کیسا ایک قرینہ قویہ ہے کہ بندہ اپنے رب سے زیادہ تر قریب جب ہوتا ہے جب سجدہ کرتا ہے پس سمجھو تو کہ علو اللہ کے واسطے ہمیشہ ثابت رہتا ہے و اخیری نے لکھا ہے کہ آیت **بِالْإِيمَانِ** الیہ کی تفسیر راجع ہے مقام ملائکہ کے طرف پس عروج کرنا ملائکہ کا اپنے مقام معلوم تک گویا عروج کرنا طرف الہیہ کے ہے جیسے کہ حق سبحانہ تعالیٰ حکایتاً **إِبْرَاهِيمَ عَلَى بَيْتِنَا** و علیہ السلام کا قول فرمایا ہے کہ **إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي** میں جاؤں گا ابوں اپنے رب کے طرف جس مقام پر جانے کا مجھے حکم ہوا ہے۔

**قال** سیہہ سب تیرہ آیتیں ہیں جن سے جہت و فوق و علو واسطے خدا کے بصر و تمام ثابت ہے اور جہیمہ اور معتزلہ ان آیتوں کی تاویل کرتے ہیں اور منکر ہیں صفت

استوار و جہت فوق کے۔

**اقول**۔ ان آیات سے تو اوس ذات مطلق کافی السماوات ہونا مطلقاً ثابت ہوتا ہے بلا قید جہت مکانی کے یاں جیسے جہیمہ و معتزلہ صفت استوار یا فوق کے بلاتاویل منکر ہیں اس طرح کرامیہ و مشبہہ بھی خلاف سنت صحابہ رضی اللہ عنہم کے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت استوی علی العرش کی جو معنی تخت پر بیٹھنے یا ٹھہرنے کی کرتے ہیں اور صفت فوق کو جہت مکانی سے تعبیر کرتے ہیں درحقیقت یہ بھی مثل معتزلہ کے تاویل کرنیوالے اور اصل صفات استوار و فوق الہی کے منکر ہیں اگرچہ معتزلہ اور یہ نفس تاویل میں تو برابر نظر آتے ہیں مگر معتزلہ کے تاویل میں تنزیہ الہی کے طرف زیادہ مبالغہ ہوتا ہے جس سے تعطل لازم آتا ہے اور مشبہہ کی تاویل میں تشبیہ کے طرف یہاں تک غلو کیا گیا ہے کہ جس سے ذات مطلق جہت و مکان میں مقید ہو جاتی ہے پس ظاہر ہے کہ جس طرح اوکابہ کیف صفات تشابہہ کا انکار جہالت و ضلالت ہے اس طرح انکا صفات تشابہہ کی باکیف معنی ظاہری کا لینا اور تاویل کرنا بھی بدعت و ضلالت ہے **اللَّهُمَّ احْفَظْنَا مِنْهُمْ**

**قال** فصل پنجم بیان میں اودن حدیثوں کے جن سے جہت فوق و علو و اسطے خدا کے ثابت ہے۔

**اقول** حق سبحانہ تعالیٰ کا مطلق فوق و علو بلا قید جہت کے بے شک احادیث صحیحہ سے ثابت و مسلم ہے۔

**قال** پہلی حدیث فعلى يد الى الجبار تبارك وتعالى فقال هو مكنائنا

رواہ البخاری سوچئے جبریل علیہ السلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو طرف خدا  
بیں فرمایا خدا نے اور وہ اپنی جگہ تمام راہ جگہ سے اس جگہ عرش ہے اس حدیث کی  
علو و استوار دونوں ثابت ہے۔

**اقول**۔ بیان مکان اللہ سے جگہ مراد لینے اور اسکو عرش کے ساتھ مخصوص کرنا  
کوئی حق حاصل نہیں ہے کیونکہ اگر بیان مکان اللہ سے یہی متعارف جگہ مراد ہے  
جو وقت واحد میں دو جسموں کا محل نہیں ہو سکتی تو پھر ایام اللہ سے یہی دن مراد لوگے  
جو آفتاب کی گردش سے پیدا ہوتے ہیں تعالیٰ اللہ عما کثیر کون بالفرض اگر اس  
جگہ مکان اللہ سے عرش ہی اس کے رہنے کی جگہ مراد لین تو پھر فرمائی کہ عرش  
صحیح ترمذی کے کیا معنی ہونگے کہ قبل از خلق کے حق سبحانہ تعالیٰ سما میں تھا۔ اور  
عرش کو پیدا کیا پانی پر۔ کیا ان ہر دو حصوں کے مفہوم کو اس طرح ربط و وسگے کہ قبل از  
خلق کے تو اللہ جل شانہ کا ٹھکانہ عا تھا۔ اور بعد خلق عرش کے عرش اس کا مکان  
ہو گیا تو کیا پھر اس صورت میں بہت بدل مکان کا اسکی شان قدم اعلان کما کان  
میں حدوث کو جگہ نہ دیا۔ اور کیا یہ حدیث مکان کا اس لامکانی کی شان کو  
مستلزم مکان کا نہ بنا دیا کتب مکان اللہ رب العرش عما یصفون۔

اب ہم اس امر کو بیان تسلیم بھی کہ مکان اللہ سے عرش مراد ہے تو پھر  
بیت اللہ کے نسبت کیا کہیگا جسکے نسبت یہ ارشاد ہے کہ ان کلما یبکی  
للطایفین اس اعتبار سے تو بیت اللہ ہی ہمیشہ کا ٹھکانہ ہونا چاہئے تھا نہ تخت  
(عرش) جو گاہے ماہے جلوس کی جگہ ہے وما قد مر اللہ حق قد رجا  
در حالیکہ خانہ کعبہ کے نسبت بیت اللہ کی اصناف تشریفی کا یقین کرتے ہو

تو عرش کے نسبت مکان کی اضافت کو بھی تشریفی کا کیوں گمان نہیں کرتے  
تاکہ ان تمام بیہودہ جھگڑوں سے نجات ملے۔

اب رہا یہ امر کہ اس حدیث سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا علو و استواء ثابت ہونے  
سے وہ جہت و مکان و تخیر ثابت نہیں ہو سکتا جو مرکز خاطر ہے کیونکہ اس حدیث  
میں نہ کوئی لفظ علو کا واقع ہے اور نہ استواء کا ہے شاید مکان کے لفظ سے  
استواء نکالا گیا ہوگا کیونکہ استواء کے معنی ٹہرنے کے ہوتے ہیں اور مکان بھی ٹہرنے  
جگہ ہے لیکن یہ ایک نہایت بیہودہ تاویل باطلہ ہے اور جبرئیل علی نبینا  
وعلیہ السلام کا چہرے کے طرف سے چڑھنے سے جہت علو کا نکالا گیا ہوگا حالانکہ  
یہ قیاس بھی غلط ہے کیونکہ جبرئیل علیہ السلام کسے چڑھتا اپنے مقام معلوم تھا  
اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا چڑھنا اپنے اوس منہلے نقطہ معراج تک تھا  
جہاں جبار کے ساتھ ایک خاص مناسبت کے پیدا ہونے سے نسبت قربت کی  
بالفضل ہوئی تھی یہ ایک نہایت دقیق سر معراج نبوی ہے صلی اللہ علیہ وسلم  
جسکے سمجھنے کی اکثرین کو طاقت نہیں خدا جسکو چاہتا ہے سمجھا دیتا ہے ذلک  
فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ۔

**قال۔** دوسری حدیث [رُجِعَ إِلَىٰ رَبِّكَ سَرَادًا] الْفَارِسِيُّ کہا سوسے علیہ السلام  
نے آنحضرت کو پہر جاؤ اپنے رب کے طرف یعنی واسطے کم کرانے تقدار نماز کے یہ  
پہر جانا جہت فوق جانب عرش کے تھا۔

**اقول۔** سابق بیان کر دیا گیا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے ساتھ مراتب  
کے مدارج مختلف ہیں اور آپ کا مرتبہ کمال فوق عرش تھا جو بعد عروج مقام معلوم

کے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے ساتھ ایک خاص مناسبت حاصل ہوئی تھی جس کے باعث امر و کلام وقوع پانا تھا جیسے کہ موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کا مقام عروج جو مقرر کمال تھا بالاسے ارض کو و طور تھا غرض اسی خصوصیت کے وجہ سے آپ کو حضرت موسیٰ **إِنِّجْعُ إِلَىٰ ذَاتِ** فرماتے تھے یعنی یہ رجوع اوس مقام معلوم تک تھا جہاں کلام الہی وقوع پانا تھا یہی سمت ہے کہ آدم علی نبینا وعلیہ السلام وغیرہ بیوں نے بنی صالح کے نام سے آپ کو پکارا کئے اور موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام ہر بار **ذَاتِ** میں رب کی اضافت آپ ہی کے طرف فرمایا کئے پس یہ خصوصیت ملحوظ کیے کمال صلاحیت کے تھی جو اس وقت آثار قربت و انوار ربوبیت کے ظاہر اور کبریٰ ذات ستودہ صفات مظہر تجلیات انوار ربانی بنی تھی پس اگر سر مو بھی اس سے علاج نبوی کا کشف ہو جاوے گا تو یہیں سے تحت و فوق کا سب جگہ ٹوٹ جاوے گا چنانچہ مولانا عبدالحق محدث دہلوی تکمیل الایمان میں فرماتے ہیں کہ تحقیق این نسبت بمعرفت علم اللہ و روحانیات شود کہ از خفیف و مضیق جہت و زمان و مسافت برون است الخ۔

**قال** تبسری حدیث اَنَا اَمِينٌ مِّنْ فِی السَّمَاءِ مُتَّفِقٌ عَلَیْهِ مِیْنِ اَمِیْنِ ہوں اس شخص کا جو آسمان پر ہے مراد آسمان سے اس جگہ عرش ہے بطریق مجاز **اقول**۔ واہ جناب کیا خوب یہاں تو آپ نے دوسرا ہی پہلو بدلائتک تو آپ نے ظاہری لغوی ایسی معنی کے لینے پر زور پر زور دیا ہے تھے جسکو ایک جاہل بیانی بھی سمجھ جاسکے اسی بنیاد پر تو **استغوی علی العرش** کی معنی تخت پر بیٹھنا یا بیٹھنے کے لئے جاتے تھے گو کہ عرش و استوار کے لغوی معنی اور بھی تھے مگر سب سے زیادہ

صاف معنی تخت پر بیٹھنے یا ہارنے کے تھے جسکو ایک جاہل دیہاتی بھی سمجھ جاسکتا ہے اگرچہ فوق کا لفظ کلام عرب میں فوقیت برہی و فوقیت مکانی دونوں معنوں میں مستعمل تھا مگر حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت فوقیت مکانی ہی لیگنی تھی کیونکہ فوق کے ظاہری معنی ہر جاہل دیہاتی جہت مکانی ہی کی سمجھتا تھا۔

تو پھر فرمائے کہ اس اصول کو لغت ہمارے کے نسبت یہاں آپس کیوں ترک کر دیا سارے کی ظاہری معنی کوئی دیہاتی تو کیا بلکہ شہری بھی عرش کی نہ سمجھ سکیگا۔ پس اس جگہ ایسی کوئی مصیبت آن پڑی تھی جو معنی حقیقی ہمارے کو چھوڑ کر محض عرش مراد لیا جاتا ہے ایسا نہ کہ کہیں آگے چل کر اس آیت کریمہ **وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ** میں بھی **فِي الْأَرْضِ** سے مراد مجازاً اعلیٰ العرش ہی لینے لگو تو پھر بڑی شکل بڑگی

اگر آپ کو مجازاً ہمارے مراد عرش ہی کا لینا منظور تھا تو **أَمِنْكُمْ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ** وغیرہ کی پچھلی آیتوں میں اس قاعدہ کو کیوں آپ فراموش کر گئے تھے کاش کے اول ہی یہ کہہ دیتے کہ جس آیت و حدیث میں کہ حق سبحانہ تعالیٰ کا **فِي السَّمَاوَاتِ** یا **فِي الْأَرْضِ** وغیرہ ہونیکا ذکر آوے وہاں علی العرش ہی مراد ہے تو جگہ پر ہی ٹوٹ جاتا لیکن اس وقت شاید ایک دوسری مصیبت کا سامنا یہ ہوتا کہ فرق مخالفت اسی تاویل کو لوٹ کر بطریق محجاز کے علی العرش سے مراد علی السماوات لے لیتا تو پھر کیا کیا جاتا اس وقت بجز اس کے کہ ایسی تاویل کرنے سے منع کریں کچھ بن نہ پڑتا۔

خیر ہم آپ کے خاطر سے تہوڑی دیر کے لئے اس مجازی حل کو مان بھی لیں کہ



فی السما سے مراد علی العرش ہے تو اس آیت کریمہ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ مِنْ  
 سات عرش کا مراد لینا خلافت واقع ہوگا والا استوی علی العرش کی قید بال جہاں  
 کہا ہے جہاں نے ردین اسکے کہ جس سے مراد یہاں ملائکہ ہیں نہ اللہ تعالیٰ کیونکہ  
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بخین تصریح کی ہے سات اس تخصیص کے  
 تو یہ یہ کہان سے معلوم ہوا کہ جس سے مراد ملائکہ نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ ملائکہ  
 کا مقر آسمان ہے اور وہ اعلم ہیں اللہ کے سات اور اطلاع ہے اور کو قرب یہ  
 اللہ کے اور جلتے ہیں وہ اس بات کو کہ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں  
**قال**۔ جو تھی حدیث لونڈی کی ہے قال اِنَّ اللَّهَ قَالَتْ فِي السَّمَاءِ قَالَتْ  
 اَنَا قَالَتْ اَنْتَ رَسُولُ اللَّهِ قَالَ اَعْتَقَهَا فَاَيْهَا مَوْصِيَّةٌ (مسلم) فرمایا اللہ  
 کہان ہے کہا آسمان میں کہا میں کون ہوں کہا تم رسول ہو خدا کے فرمایا آزاد  
 کراؤ سو کہ یہ ایمان والی ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ اشارہ کیا اوس  
 طرف آسمان کے اور یہ حدیث کئے طریق سے مروی ہے اور چہا حضرت کا  
 لفظ سے کہ اللہ کہان ہے دلالت صریح کرتا ہے تعین جہت فوق و علو پر واسطہ  
 خدا کے۔

**اقول**۔ اسی مضمون کے اور چند احادیث معاویہ بن الحکم اور عمر بن الحکم و محمد  
 بن الشریف و ابو ہریرہ و ابن عباس و عبدالرحمن وغیرہم رضی اللہ عنہم سے مروی  
 ہیں مگر یہ سب کے سب کم عقل لونڈیوں ہی کے مقابلہ میں واقع ہوئے ہیں  
 یعنی اپنے جاریہ سے ہی سوال کیا کہ اِنَّ اللَّهَ اَوْس کے جواب میں لونڈی نے  
 لمخاطبہ فہم کے فَاَشَادَتْ اِلَى السَّمَاءِ يَا قَالَتْ فِي السَّمَاءِ پس اس قسم کا سوال

و جواب خواہے جاریہ کے جو نہایت کم عقل ہوتے ہیں کسی عقلی و فہم کے در بیان واقع ہونا ہر ذی علم کے لئے بہت بڑا قرینہ ہے آپ کے منشاء اصلی کے دریافت کرنے پر لیئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا پوچھنا اس لفظ سے کہ اللہ کہاں ہے دلالت صریح کرتا ہے اوس کے عقیدہ کے امتحان پر کیونکہ یہ لونیڈی جو نو مسلمہ سختی قبل از اسلام کے ایام جہالت میں اپنے معبود کو زمین پر دیکھتی اور پوجتی تھی جبکہ اوس نے فی السما کہی تو گویا اوسکا یہ کہتا دراصل زمینی معبود باطل کی نفی کا اقرار تھا اسی نفی شرک کی وجہ سے اس امتحان میں وہ مومنہ ٹھہری کہ نہ کہ ایمان مشتمل ہے تصدیق توحید و رسالت پر جبکہ توحید کے ساتھ جہت فوق کی تصدیق شرط بارکن ایمان نہیں ہے تو یہ تعین جہت فوق کا واسطے خدا کے کہنا ثابت ہو گیا بعضوں نے بوقت دعا آسمان کے طرف ماتہ اٹھانے سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا بھت فوق سماء پر ہو چکا جو استدلال کیا ہے اس لئے وہ صحیح نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ بوقت دعا کے مونہ آسمان کے طرف نہ کرو جیسا کہ بخاری نے انس رضی اللہ عنہ سے اور مسلم نے ابو ہریرہ و جابر سے اور سنائی و ابوداؤد و ابن ماجہ نے ابن عمر و جابر و انس رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے بالفاظ مختلف روایت کی ہے پس بوقت دعا کے آسمان کے طرف مونہ نہ کر نیکی حاجت اور قلبہ کے طرف مونہ نہ کرنے کی اجازت قرینہ قوی ہے رفع تو ہم جہت سماء و نفی قید مکانی اور تعالیٰ جل شانہ پر چنانچہ حسن بصری و مجاہد و سخاک سے مروی ہے کہ جب آئیہ کر میہ اذ عومنی استجب لکم کی نازل ہوئی تو لوگوں نے پوچھا کہ ہم کہہ رہے تھے کہ دعا کریں تو یہ آیت نازل ہوئی کہ فاینا نزلوا فقم وجہا للہ

یہی ہے جو ہر جا ہو متوجہ ہو کر مانگو کہ اللہ تعالیٰ ہر کہیں ہے۔ جس سے وہ قید جہت فوق کی عام و مطلق ہو گئی ہا و صفت اسکے واسطے حصول مدعا کے بوقت دعا آسمان کے طرف یا تہا ٹھکانا دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ آسمان گنجینہ رزق و نعمتہا گونا گون ہے لکھا قال اللہ تعالیٰ وَفِي السَّمَاءِ رِزْقًا كَثِيرٌ وَمَا تَوْعَدُوا نَبْسٍ جِيسَةٍ کہ وقت عبادت کے کعبہ قبلہ صلوٰۃ ہے اسی طرح بوقت حاجت کے آسمان قبلہ دعا ہوا واللہ اعلم بالصواب۔

پس اگر آسمان قبلہ دعا ہو نیکی وجہ سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا فی السماں مونا ثابت ہو جاوے گا تو زمین پر خانہ کعبہ کے قبلہ عبادت ہونے سے اور سجدہ خداوند بر واقع ہونے سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا فی الارض ہونا بھی لازم آجائے کیونکہ سجدہ سے حق سبحانہ تعالیٰ کا تقرب حاصل ہوتا ہے بلکہ بحکم وَابْتَغُوا وَاقِعَ زَمِينٍ پر سجدہ کرتے ہی خداوند تعالیٰ سے وہ قریب ہو جاتا ہے۔

قال۔ حدیث با بخوبین رَبَّنَا اللَّهُ الَّذِي فِي السَّمَاءِ سَآوَاهُ أَبُو دَاوُدَ رتب ہمارا وہ اللہ ہے جو آسمان میں ہے اس میں بھی کمال صراحت ہے جہت فوق کی اور بنظر مفہوم مخالف کے نفی ہے جہت تحت کی۔

اقول۔ جبکہ بصراحت تمام یہ کہا گیا کہ ہمارا رب وہ اللہ ہے جو آسمان میں ہے تو اس کا مفہوم مخالف یہ ہو گا کہ جو اللہ عرش پر ہے وہ ہمارا رب نہیں بخود دعا بِاللَّهِ مِنْ ذُلِّكَ۔

یا آنکہ جب اس حدیث سے یہ استدلال کیا جاسکتا ہے کہ بوجہ کمال صراحت ہونے جہت فوق کے مفہوم مخالف جہت تحت کی نفی ہو جاتی ہے تو پھر استدلال

کیونکہ نہیں کیا جاسکیگا کہ اس حدیث میں بوجہ کمال صراحت ہونے فی السماء کے  
مفہوم مخالفت علی العرش کی نفی ہو جاوے گی۔ کیونکہ عرش بھیت فوق ہے اور نہایت  
تحت عرض یہ سب نا فہمی کے تقیدات ہیں۔

قال۔ چٹی حدیث اَدَّهَمُوا مَن فِي الْأَرْضِ يُرْجَمُ مَن فِي السَّمَاءِ دَوَاهُ  
الْزَمْدَانِ رحم کر دوس شخص پر جو زمین میں ہے رحم کر گیا تم پر وہ شخص جو آسمان  
میں ہے یعنی خدا بہ حدیث حسن صحیح ہے۔

اقول۔ رحمن کا استواء علی العرش ہے یعنی رحمت عامہ کا نزول  
سما پر ہوتا ہے اور یہاں سے تفصیل پاتی ہے کیونکہ سما بھی تجلی گاہ رحمت ہے  
اور یہ زمین سے نزول رحمت کا بندون پر ہوتا ہے۔ پس اس سے اس ذات  
مطلق کا آسمان کے سواے اور کہیں نہ ہونا ثابت نہیں ہوتا حافظ سیوطی رحمہ  
علیہ نے مرقات الصدوق میں کہا ہے کہ من فی السماء میں مراد من سے ملائکہ ہیں  
جسے کہ دوسری حدیث میں یُرْجَمُ مَن فِي السَّمَاءِ دار ہے۔

قال۔ حدیث ساتویں روایت اہل جنت میں خدا کو فَاذَّكَرْتُ قُلُوبَهُمْ  
عَلَيْهِمْ مِّنْ فَوْقِهِمْ دَوَاهُ ابْنُ مَاجِدَہ سَوَّیْکَ رَبُّنَا نے جہان کا ادب اور ان کے  
ادب سے کیونکہ جنت نیچے عرش کے ہوگی اور رحمت اس کی خدا کا عرش ہوگا۔  
اقول۔ اس کے اوپر بھی تو اپنے حق سبحانہ تعالیٰ کو فی السماء ثابت کیا تھا مگر  
اس قدر جلد بھول گئے کہ ساتھ ہی اس کو ساتون آسمانوں کے بار کر دیا۔ حیرت  
کامل حدیث کا ترجمہ سنئے کہ آپس میں اہل جنت نعیم میں ہونگے چلیگا ادب پر ایک  
نور۔ پس وہ لوگ سر اٹھا دیں گے ناگاہ رب تعالیٰ ظاہر ہوگا ادب اور پر سے

اون کے پس کہیگا۔ السلام علیکم اے اہل جنت۔

پس اس کامل حدیث کے مضمون سے اہل جنت پر حق سبحانہ تعالیٰ کا ظہور یہ بجلی نورانی ہونا ظاہر ہوتا ہے کیونکہ دار جنت میں اوپر کے طرف سے نور کا چلنا اور اوسین حق ظہور فرما کر السلام علیکم کہنا بعینہ ایسا ہی ہے جیسا کہ علی الارض وادی مقدس طوبی پر موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام پر بصورت نار کے حق سبحانہ تعالیٰ نے بجلی ہو کر ارشاد فرمایا تھا کہ اِنِّیْ اَنَاذَرُکَ فَاَخْلَعْ تَعْلِیْکَ اِنَّکَ بِالْاَوَادِ مُقَدَّرٌ سِطْوٰی غرض اہل جنت پر یہ بجلی نورانی ظاہر ہونے سے حق سبحانہ تعالیٰ کا عرش پر بیٹھ کر اہل جنت کو اوپر کی جنت سے جہانگشا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اگر ہم اس کے ظہور کے کیفیت کو جہانگشہ کے صورت پر تسلیم کریں تو پھر اس حدیث صحیح کے کیا معنی ہونگے کہ اِنَّا هُمْ رَبُّ الْعَالَمِیْنَ قَالَ فَاِذَا تَنَظَّرْنَا بِعَبْرَةِ كُلِّ اُمَّةٍ مَا كُنَّا نَشْهَدُ قَالُوْا رَبُّنَا فَادْرُکْنَا النَّاسَ فِی الدُّنْیَا اَفْقَرُ مَا کُنَّا اِلَیْهِمْ وَلَمْ نَصَاحْهُمْ اِلْحَادِیثِ مُتَّفَقٌ عَلَیْهِ اُدے گا اوسکے پاس پروردگار عالم کا کہیگا کسا انتظار کرتے ہو تم حالانکہ ہر گروہ اپنے معبود کے پیچھے ہو لیا کہیں گے وہ اسے رب ہمارے ہم جدا ہو گئے تھے اُن لوگوں سے دنیا میں در حالیکہ زیادہ حاجت مند تھے ہم طرف اون کے باوجود اس کے مصاحبت نہیں کئے ہم اُنکی فقط غرض عرصات قیامت میں یونین برحق سبحانہ تعالیٰ کا یہ ظہور بصورت تشبیہ کے اوپر کے جنت سے نہوگا بلکہ اُسکے روبرو سے آویگا اور یہ تمام باتیں گریگا تو اب فرمائی کہ عرصات قیامت میں بھی مثل دار جنت کے عرش پر بیٹھ کر اوپر کے طرف سے جہانگشہ

ضرورت کیونکہ نہیں پیش آئی۔ شاید اسکا یہ جواب ہوگا کہ عرصات قیامت میں حق سبحانہ تعالیٰ عرش کے اوپر سے نیچے اتر آوے گا اور پھر بعد دخول جنت کے عرش پر بیٹھ کر جہانگار کیا منصب کا نہ و تعالیٰ اِنَّمَا يَقُولُ فَيَكُونُ علو آگے بنایا  
اصل قوسیم ہے کہ اس ذات پاک کی مطلقیت و نزاہت کی لاعلمی ان تمام خرابیوں اور بد عقیدوں کا باعث ہوئی ہے حالانکہ وہ ذات مطلق باوجود طور و صورت و شبہ و ہم کے بھی منزہ ہے اور یہ ظہور و اسکا بصورت شبہ کے حلول و اتحاد کی شان میں نہیں ہے لہذا اسکی اس شان ظہور میں تغیر و تبدل و تحول و تنزل مکانی و زمانی وغیرہ کو ہرگز دخل نہیں ہوتا خدا جسکو چاہتا ہے ان اپنے اسرار ربوبیت سے آگاہ فرماتا ہے ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ  
قال۔ حدیث آٹھویں کہ نَزَلَ رَبُّنَا كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا مُتَفَقِّعًا  
اُترتا ہے رات ہمارا ہر رات طرف آسمان دنیا کے اس حدیث سے جس طرح جنت علو ثابت ہوئی ہے اسی طرح ایک صفت نزول بھی ثابت ہوئی اور یہ بھی ایسا لازم واجب ہے اور کیفیت اسکی نامعلوم۔

اقول۔ اول تو حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کو بحیث فوق مکان عرش پر ٹھہرا کر پہرہ کھدینا کہ ہر رات کو آسمان دنیا پر اُترتا ہے تو آخر اسکی کیا معنی ہونگے۔ ظاہری معنی تو اسکی یہی ہونگے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس جو ہمیشہ عرش کا رہنے والا ہے اور اس کے جہت عرش سے نیچے کے جہت سما و دنیا پر اُترتا ہے باوجود اسقدر وضاحت کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نزول کے معنی کو بیان کر دینے کے جسکو ہر عامی دیہاتی سمجھ جائے کہ صرف اسقدر کہہ دینا کہ کیفیت اسکی نہ معلوم ہے معنی دار اور

کیا اوس کے اترنے کی کیفیت کے نہ معلوم ہونیکا یہ مفہوم ہے کہ آیا وہ سیڑھی الگ گھر  
اترتے یا بغیر سیڑھی کے یا اوس کے سیڑھی کی کیفیت نامعلوم ہے کہ وہ کابھی اسی  
پس اس نزول کی اس قدر کیفیت کی مجہولیت اوس ذات مقدس کی تقدیس و  
تمنزیہ کو قائم و ثابت رکھنے کے لئے ہرگز کافی نہیں ہو سکتی۔

ان تمام خرابیوں کا بڑا باعث یہ ہوا کہ جب ان لوگوں کو حق سبحانہ تعالیٰ کی حضرت  
مین بصیرت حاصل نہ ہوئی تو اوس کے صفات مشابہہ کی منہجی لغت کی کتابوں میں  
جا کر دھونڈے جبکہ ایک لفظ کے لئے معنی سٹکلے تو سب سے ظاہر معنی ایسی اختیار  
کریں کہ جو ہر عامی و دیہاتی بھی سمجھ جائے اسی اصول کی پابندی نے اس بات  
سے اوٹ کر بے پروا کر دیا کہ وہ معنی منافی نزاہت و اطلاقیات ذات الہی کیوں نہیں  
اب سمجھو کہ نزول کا لفظ کلام عرب میں دو معنوں میں مشترک ہے کبھی اوس کا  
اطلاق جسم کی نقل و حرکت پر ہوتا ہے جو اوپر کے طرف سے نیچے کے جہت ہو۔ اور  
کبھی اسکا اطلاق اجسام میں ایسی معنی پر ہوتا ہے جہین انتقال و حرکت کی حاجت  
نہیں ہوتی لہذا قال اللہ تعالیٰ وَاَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَائِدَةً ۚ اَنْزَلَ عَنِ السَّمَاءِ  
حَالًا لَّا تَلَكُہُ سَحَابٌ ۚ وَكَانَ فِي ذَاکَ لَآیَاتٌ لِّمَنْ عَلِمَ ۚ وَكَانَ فِي ذَاکَ لَآیَاتٌ لِّمَنْ عَلِمَ ۚ  
وہ ارحام میں ہی مخلوق ہیں حالانکہ تم نے اوسکو اپنے آنکھوں سے نہیں دیکھا اس طرح  
فرمایا کہ قَدْ اَنْزَلَ اللّٰهُ اِلَیْکُمْ ذِکْرًا رَّسُوْلًا ۚ اِنْ کُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ وَرُوْسَہُ فَاَتِیْہِمْ  
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ہرگز یہ مراد نہیں کہ آپ کی ذات بارکات بوجود و عنصری  
آسمان کی جہت سے زمین پر اتری ہو۔ تو ضرور ہے کہ اسکی کوئی دوسرے معنی ہونگے  
پس حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے بارہ میں جو نزول وارد ہے تو اسکی معنی انتفا

و حرکت کے نہیں ہیں جو اشخاص اور اجسام کو لازم ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ جسم نہیں  
اب رہا یہ امر کہ چہرہ اسکی کیا معنی ہیں۔ ہر عامی دیہاتی کے لئے یہ جواب کافی ہے  
کہ جب تم نے آسمان سے اونٹ بکری کے نزول کی معنی کو نہیں سمجھا تو چہرہ تم حق تعالیٰ  
و تقدس کے نزول کو کیونکر سمجھ سکو گے۔

کامل حدیث کا ترجمہ یہ ہے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ فرمایا رسول صلی اللہ  
و علیہ وآلہ وسلم نے نزول فرمایا ہے رب ہمارا برکت والا اور بلند مرتبہ والا  
ہر رات طرف آسمان دنیا کے جب باقی رہتی ہے آخر کی تہائی رات اور فرماتا ہے  
کہ کون ہے کہ مجھ سے سوال کرے میں قبول کروں۔ اور کون ہے مجھ سے مانگے  
میں اوسکو دوں اور کون ہے مجھ سے بخشش چاہے میں اوسکو بخش دوں تو فرمائی  
یس جن لوگوں نے اس حدیث میں حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت لفظ نزول سے  
اتر نیکی ایسی معنی ظاہری مراد لینا چاہا ہے جسکو ہر عامی جاہل دیہاتی بھی سمجھ سکتے  
لیکن ان کے یہ سمجھنے کے بعد بھی یہ ایہام ادھار کا کیونکر دفع ہوگا اور کس طرح  
سمجھا جائے کہ اپنے بندوں کو پکارنے کے لئے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس اپنے  
عرش سے سماء دنیا پر اتر آئیکے بعد بھی تو اوسکا پکارنا سنائی نہیں دیتا جب کہ  
اوسکا پکارنا سنائی نہیں دیتا یا سنائی دینا ضرور بھی نہیں تو پھر سار دنیا پر اتر کر  
پکارنے سے کیا فائدہ ہوگا۔ یوں تو اس طرح کا پکارنا اوسکو اپنے عرش کے اوپر  
سے بھی ممکن تھا۔

اسکی ایسی مثال ہے جیسے کہ ایک شخص مشرق کا رہنے والا مغرب والے کو پکارے  
یا اوسکو کچھ سنائیکے لئے چند قدم مغرب کے طرف بڑھ کر پکارنے لگے حالانکہ وہ جانتا



کہ مغرب والا اس سے بھی نہیں سن سکتا پس اس کا چند قدم بڑھنا باطل ہوا تو یہ  
 اس صورت میں حق سبحانہ تعالیٰ کے حق میں یہ ظاہری معنی نزول کے بھی باطل  
 ٹھہرے بلکہ یہاں ایسے معنی مراد ہیں جو منافی تنزیہ الہی نہ ہو کیونکہ تنزیہ ذات  
 کا نقصان بھی مخالفت عقل و نقل ہے۔ لہذا ضرور ہے کہ یہاں لفظ نزول  
 سے اس کی صورت مراد نہیں ہے بلکہ اس کا نتیجہ مراد ہے صورت نزول کی تو یہ  
 کہ کسی چیز کا اوپری جانب سے نیچے کے طرف حرکت کر کے اتر آنا ہے اور اس کا  
 نتیجہ یہ ہے کہ وہ چیز محل تختانی میں پائی جاوے۔ پس کسی شے کا پایا جانا بعینہ  
 اس کا ظاہر ہونا ہے پس حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت یہ صورت نزول کی تو محال  
 مگر نتیجہ نزول کا محال نہیں ہے چنانچہ اس قسم کے استعارات جو بلاغت پر محمول  
 ہیں اکثر جگہ قرآن مجید میں پائے جاتے ہیں مثلاً وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي  
 ۱۲۷ ع میں حق سبحانہ تعالیٰ کا پھونکنا اس حالت یا فعل سے مراد ہے جس  
 روح کا نور قالب آدم میں شعل ہو جاوے اگرچہ لفظ نفخ کے دو مراد ہوتے ہیں  
 ایک تو نفخ کی صورت اور دوسرا نفخ کی غرض یعنی اس کا نتیجہ نفخ کی صورت  
 تو یہ ہے کہ پھونکنے والے کے پیٹ سے اس چیز میں موندہ کی راہ ہو کر لبوں کی حرکت  
 سے ہوا پھونچائی جائے جس چیز پر وہ پھونکتا ہے تاکہ وہ شے مثلاً لکڑی آگ سے  
 سلگ جائے۔ پس یہ صورت پھونکنے کی آگ روشن ہونیکا سبب بڑی ہے لہذا  
 یہ صورت پھونکنے کی جو قالب آدم میں نور روح کے شعل ہونیکا سبب بڑی ہے  
 حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت محال ہے لیکن مسبب یعنی عامل متعارف  
 کا جو نفخ کا نتیجہ ہے بغیر از صورت نفخ کے محال نہیں ہے لہذا اس فعل کو جس سے

**مُسَبَّب** پایا جاتا ہے کناۃً سبب سے تعبیر کرتے ہیں اگرچہ استعارہ کا  
 ضل مستعار منہ کی صورت پر نہوا سکی مثال اس قول الہی میں ہے **عَصَبُ اللّٰهِ**  
**عَلَيْكُمْ** ۲۸ ع ۲ غصہ ہوا اللہ تعالیٰ اور نہوا فَانْقَمْنَا مِنْهُمْ ۲۵ ع ۱ پس بد لالیہ ہنہ  
 اودن سے۔ ان دونوں صورتوں میں غصہ کی صورت وہ تبدیل حالت ہے  
 جو غصہ کر نیوالے میں پائی جاتی ہے اسی سبب سے وہ فعل غصہ کا واقع ہوتا ہے  
 اور اسکا نتیجہ منغضوب علیہم کی ہلاکت یا اونکاستانا یا تکلیف کا پہونچانا ہوتا ہے  
 پس خوب سمجھو جیسا کہ بیان حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس نے ہلاکت کو جو نتیجہ غضب  
 بلفظ غصہ استعارہ کیا اور نتیجہ انتقام کو بلفظ انتقام کناۃً فرمایا اسی طرح  
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی نتیجہ نزول کو جو ظہور محل تحفانی ہے بلفظ  
 نزول استعارہ فرمایا ہے پس اس نتیجہ نزول سے جو وہ ظہور محل تحفانی ہے  
 ظہور محل فوقانی کا لازم نہیں آتا وَلِلّٰهِ الْمَثَلُ الْأَكْمَلُ جیسا کہ آفتاب طشت  
 میں یا شخص آئینہ میں ظاہر ہونے سے انتقال مکانی لازم نہیں آتا بلکہ شخص  
 واحد باوجود آئینہ ہائے متعدد میں ظہور کرنے کے بذاتہ و باوصافہ بجال خود ہوتا ہے  
 کسی طرح کا تغیر و تبدل و تحول اسکی ذات و صفات میں راہ نہیں پاتا تو یہ حق  
 سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت بہ امر کیوں بعید خیال کیا جاتا ہے ذَا عِزٍّ وَ  
 کَا اُولٰٓئِی الْاَبْصَارِ۔

بیان بالا سے ظاہر ہو گیا کہ یہاں لفظ نزول سے ظہور مراد لینے میں کوئی  
 قباح لازم نہیں آتی اگرچہ وہ ظاہر ہے مگر باختلاف استعداد محل  
 یعنی مظاہر کے ظہور کے اعتبارات بھی مختلف ہوتے ہیں جیسا کہ آئینوں میں

بسبب صفائی و کدورت کے نور کا ظہور بھی متفاوت ہوتا رہتا ہے مثلاً جس آئینہ میں فیضان نور کے لینے کی پوری صلاحیت حاصل ہو۔ اور در بیان کوئی چیز بھی حائل نہ ہو تو آفتاب جو بذاتہ منور ہے اس آئینہ میں ظاہر ہوتا ہے گو کہ آفتاب بذاتہ ظاہر ہے مگر باعتبار مظاہر کے بھی آفتاب ظاہر کہلاتا ہے۔

ہر چند کہ فیضانِ رحمانی عام ہے مگر باعتبار اختلاف استعداد و صلاحیت مظاہر کے ظہور فیضان بھی متفاوت ہوتا ہے اسکا منظر اعلیٰ و اخص عرش ہے جس پر استوار رحمن کا حامل ہے اَللّٰهُمَّ عَلَیْكَ اَلْعَرْشِ اِسْتَوِیْ یَعْنِیْ عَرْشِ مِیْنِ کَمَالِ تَسْوِیْتِ کی وجہ سے فیضانِ رحمانی کے استفاضہ و افاضہ کی تمام صلاحیت بالفعل ہوتے ہی رحمان کے ساتھ ایک خاص نسبت حاصل ہو گئی جو وہ عبارت ہے استوار سے لہذا یہ استوار عرش کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ دوسرے مظاہر جو تحت عرش واقع ہیں اور مین بہ تسویت افاضہ و قافہ نامہ استفاضہ کی حامل نہیں ہے کیونکہ سمادات پر فیضانِ رحمانی عرش ہی توسط سے پہنچتا ہے۔

اگرچہ سماء و دنیا بھی رب ہی کا ایک مظہر ہے بلکہ ہر ذرہ بھی اسی ایک ذات کا مظہر مگر کسی خاص صفت یا غرض و مناسبت کے اظہار کے لئے اسکا ذکر خاص بھی کیا جاتا ہے جیسا کہ حدیث بالا میں سماء و دنیا پر خصوصیت اوقات کے اسکی تجلی کا ذکر بصفتِ خاص کیا گیا جو اجابت دعا کے متعلق ہے کیونکہ تمام اسبابِ انجاء حاجات کے سماء و دنیا میں مقدر ہیں لہذا جن ظہور اسباب کے لئے دعا کی شرط مقدم ہے اسکا محل صفتِ ایجابی کے ساتھ سماء و دنیا بوقت

نصف اللیل یا ثلث شب خاص کیا گیا پس یہ خصوصیت اوقات اجابت دعا کی باعتبار خصوصیت افراد دعا کرنے والوں کے ہے والا دور رب العالمین حکم آدھوئی اسکی ثلث لکھم ۲۴ ع ۱۱ ہر وقت بصفت استجاب کے متجلی ہے جیسا کہ خود اس حدیث کا مفہوم بھی ایسا مودید ہے کیونکہ کہ وہ سوائے شمسی کا زمین پر محیط ہے لہذا لحاظ دو شمس کے ہر نقطہ زمین پر ثلث شب کا ہر آن دورہ جاری رہتا ہے پس اس صورت میں نزول یا ظہور کی قید کسی ایک مقام میں نہیں باخر ثلث شب نہونی کیونکہ حکم اس حدیث کا ایجاب دعا میں عام ہے جو تمام افراد عالم دنیا پر شامل ہے جیسے کہ ثلث شب کا دورہ بھی تمام اقطار دنیا پر حاصل ہے لہذا لامحالہ ہمار دنیا پر نزول دوامی حق سبحانہ تعالیٰ کا متحقق ہوا جو منافی صعود مکانی ہے (باد رہے کہ اگر بیان نزول کی وہی معنی ظاہری اور پر کے جہت سے نیچے کی طرف اترنے کی بجائے تو پر عرش پر صعود ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ ہر آن ثلث شب کا دورہ روسے زمین پر علی التسلل جاری رہتا ہے تو پر ہر وقع صعود کا کیونکر ماقبہ آتا)

باوجود اس تجلی دوامی بصفت اجابت دعا کے ہر قید وقت کی باعتبار وقوع بعض شرائط دعا مثل خشوع و خضوع و فرغ دلی و خاطر جمعی وغیرہ امور کے ہونے ان تمام شرائط کا وقوع بمقابلہ دیگر اوقات کے ثلث آخر شب میں بطور کامل ہوتا ہے لہذا جمیع اقطار ارض پر تمام افراد عالم کو آخر شب تہجد کی جو افضل عبادت ہے ترغیب دی اور دعا کے لئے جو فتح الیہا اذہ ہے رغبت بڑائی تاکہ خواب غفلت سے بچ سکیں اور استغاثہ رحمت الہی کے طلبگار ہیں وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِالْصَّوَابِ

قال۔ حدیث نوین مُفَضِّلُ النَّبِیِّ بَأْتُوا فِیْكُمْ سُرَّاءُ الْبَحَارِیِّ وَمُسْلِمٌ مِّنْ  
جِبْرِیَّتِ بَیْنِ وَهْ فَرِشَتَیْ جَوْرَاتٍ كُورِیْ تَحْتَهُنَّ مِیْنُ یَعْنِیْ خُدا كَے طَرَفِ عُرُوجِ اُوپر كَے  
طَرَفِ جِبْرِیَّتِ كُورِیْ تَحْتَهُنَّ مِیْنُ جِیسا كَہ كُذَرُ چُكا۔

اقول۔ ان ملائكہ كا اپنے مقام معلوم تك عروج كرنا حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس كے  
مطلوبتِ ذاتی كے منافی نہیْن ہے جسا بیان آیت ہنزوم كے منمن ہن كُذَرُ  
قال۔ دسویں حدیث اَلَا كَیْ كَانِ الذِّكْرُ فِی السَّمَاءِ عَلَیْهَا اَنْتَاجُ مَسْبُورٍ  
مَكْرُوهٍ نَحْضُ جَوَّاسْمَانِ مِیْنُ ہے خفا ہوگا اوس عورت پر یے جو خاوند كے ملاكے  
اوس كے پاس نہجاوے۔

اقول۔ اس حدیث سے بھی كوئی مطلب برآمد نہیْن ہو سكا كیونكہ اس جہت  
سما كی تشبیہ بھی منافی تنزیہ الہی نہیْن ہے۔ شیخ عبدالحق دہلوی كے كَانِ الذِّكْرُ  
فِی السَّمَاءِ كے ترجمہ مین لکھا ہے كہ اُن كس كہ در آسمان است و تواذ مراد بالذِّكْرِ  
فِی السَّمَاءِ ذاتِ مقدس الہی تعالیٰ باشد باعتبار امر و كمال قدرت و سبحة تعالیٰ  
در اُن عالم و طیبی گفتہ چون تعبیر كروہ می شود از رحمت و غضب الہی تعالیٰ و قرب  
و نزول و سبے بطلق تعبیر كروہ می شود آسمان بند كروہ و حقیقت این از مشابہات  
است و حكم اُن معلوم است۔

قال۔ گیارہویں حدیث اَللّٰهُمَّ اِنَّا كَاِیْدُ فِی السَّمَاءِ وَاَنَا وَاجِدُ فِی الْاَرْضِ  
وَسَمْعُكَ حَسَنٌ جب ابراہیم علیہ السلام كو اُگ مین ڈالا تو انہوں نے كہا ہے  
اللہ بیشك تو ايك ہی ہے آسمان مین اور مین ايك مسلمان ہوں زمین مین  
اس سے معلوم ہوا كہ ملت ابراہیمی مین بھی یہی بات مقرر تھی كہ خدا آسمان پر ہے



مختلف اقوال سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی شان اطلاقیت کے ساتھ عمومیت کو ثابت فرماتے رہے ہیں جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حنیفی الشرب تھو تو یقیناً یہ بات متحقق ہو گئی کہ ملت ابراہیمی میں بھی ہی عموم معیت ثابت تھی بلا قید جہت سما کے کیونکہ حَنِيفًا وَمَا اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ کا قول حضرت ابراہیم علیہ السلام کا تنزیہ و تقدیس الہی پر دلالت کرتا ہے جو منافی قید وجہت مکانی ہے۔

قال۔ بارہویں حدیث ذکر نماز میں ہے ثُمَّ يَكْبِتُ بِهَا إِلَى السَّمَاءِ فَيَقْعُ لَهَا كَحَتَّى يَكْتُمَهَا إِلَى السَّمَاءِ الَّتِي فِيهَا اللَّهُ سَرَاوَاهُ ابْنُ مَاجَةَ پھر لیجاتے ہیں فرشتے اوس نماز کو طرف آسمان کے پھر کہولا جاتا ہے اوس کے لئے دروازہ یہاں تک کہ لے پہنچتے ہیں اوسکو اوس آسمان تک جس میں خدا ہے اس حدیث میں وہ صراحت نہیں فوق و علو کی ہے کہ زیادہ اوس سے متصور نہیں۔

اقول۔ فوق و علو کا نام ہی نہیں تو پھر صراحت کسلی بلکہ اِلَى السَّمَاءِ الَّتِي فِيهَا اللَّهُ میں بھی اوس سما کی تصریح نہیں ہے جس میں اللہ ہے خوب یاد رہے کہ اس ابراہام کے وجہ سے کہیں سما کی تاویل عرش کے ساتھ نہ کریگا کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِي سِتَّةِ اَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ یعنی بعد خلق سماوات کے عرش پر استوی ہوا اور خدا اِيْنِ كَانَ رَبُّنَا قَبْلَ اَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ قَالَ كَانَ فِي سَمَاءٍ مَا لَحْنَهُ هُوَ اَوَّ و مَا فَوْقَهُ هُوَ اَوَّ وَ خَلَقَ عَرْشَهُ عَلَى الْمَاءِ (سراواہ الترمذی) سے ظاہر ہوتا ہے کہ قبل از خلق کے عمار میں تھا اور پیدا کیا عرش کو پانی پر الغرض یہ





بیان اس دقیق اشارہ کو سمجھ چکیا کہ باوجود حق سبحانہ تعالیٰ عالم الغیب ہونیکے پھر کیا  
 سے اپنے بند و مخاحال پوچھنے سے اسکی مطلقیت علمی بین کسی طرح کی قید و جمل  
 کی عارض نہیں ہو سکتی اسی طرح باوجود اسکی عموم معیت کے علی السمار ملالیکہ  
 سے کلام کرنے سے اسکی مطلقیت ذاتی بین قید جہت مکانی کی لازم نہیں آ سکتی  
 صاحب رسالہ التنبیہ بالتزید نے لکھا ہے کہ حدیث روایت بخاری  
 میں نزول مِنْ عِنْدِ رَبِّهِمْ یا صعد الی ربہم کا ذکر نہیں ہے لہذا دلالت  
 کرتی ہے یہ روایت اس بات پر کہ انتہی ان ملائکہ کا اپنے مقرر پر ہے لہذا  
 یہ حدیث اللہ تعالیٰ کے فی السمار ہونے پر دلالت نہیں کرتی الخ۔  
**قال۔** اس سے ثابت ہوا کہ خدا اپنی ذات سے آسمان پر ہے اور علم و  
**اقول۔** اس حدیث میں تو کیا بلکہ گذشتہ کسی حدیث و آیت سے بھی یہ  
 ہرگز ثابت نہ ہو سکا اور آئندہ بھی قیامت تک ثابت نہ ہو سکیگا کہ خدا اپنی ذات  
 سے آسمان پر ہی ہے۔ اور دوسری جگہ اسکا علم ہے بخلاف اس کے  
 اکثر آیات و احادیث سے عموم معیت و اطلاقیات اُس کی ثابت ہو چکی ہی  
 کیونکہ ذات مطلق کا حصر آسمان پر کرنا قید مکانی کے مستلزم ہے اور علم کا  
 ذات سے انفکاک جمل کو ثابت کرتا ہے اور یہ عقلاً و نقلاً محال و باطل ہے  
 پس جن لوگوں نے اللہ سبحانہ تعالیٰ کو علم جزیات کے حامل نہونیکی عقیدت  
 رکھی ہے اسکی بنیاد یہی قید جہت مکانی ہے کیونکہ جب ان لوگوں نے  
 ذات حق کو بالذات بچہت فوق سماء کے مقید سمجھا تو اسکا لازمی نتیجہ علم  
 جزیات کا انکار تھا کیونکہ بغیر از حضوری ذاتی کے حصول اس علم کا عقلاً محال

چنانچہ تفسیر کشاف میں ہے کہ ربیعہ بیٹا عمر و کا اور حبیب او سکا بہائی ساتھ صفوان بن امیہ کے باتین کرتے تھے ایک نے کہا آیا اللہ جانتا ہے جو کچھ کہتے ہیں ہم دوسرے نے کہا بعض بات جانتا ہے اور بعض نہیں جانتا۔ اور دوسرے نے کہا اگر بعض جانتا ہے تو سب ہی جانتا ہے یہ آیت اتری کہ اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ یَعْلَمُ کَافِی السَّمٰوٰتِ وَکَافِی الْاَرْضِ ط مَا یَکُوْنُ مِنْ شَیْءٍ اِلَّا هُوَ سَمِیْعٌ عَلِیْمٌ وَلَا حَسْبُ الْاِھْوٰی سَادِیْہُمْ وَلَا اَدْنٰی مِنْ ذٰلِکَ وَلَا اَکْثَرُ اِلَّا هُوَ مَعَهُمْ اَیْمًا کَا نُوْا اَنْ تَزِیْبَهُمْ یَا عٰلَمُوْا یَوْمَ الْقِیَامَةِ اِنَّ اللّٰهَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ ۲۷۲

یعنی کیا نہیں جانتا تو کہ اللہ جانتا ہے جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ کہ زمین میں ہے (وہ اس حصول علم کی یہ ہے کہ) نہیں ہوتیں باتیں تین آدمیوں مصلحت کر نیا لو نہیں مگر جو چھتا اور عین خدا ہوتا ہے اور نہ پانچ مصلحت کرنے والے مگر چھتا اور عین خدا ہوتا ہے (ان تین میں کا آپ جو چھتا ہونیکی حقیقت اوسکے ساتھ اپنی معیت ذاتی بتلائی) اور نہ کم ہوں تین سے اور نہ زیادہ ہوں پانچ سے مگر وہ اللہ ساتھ ہے اوں کے جہاں کہیں کہ ہوں (جبکہ ہر امر جزوی کا علم بالذات شہوداً حاصل ہے تو) پس خبر دیجیادلو کہ جو کچھ کیا ہے دنیا میں قیامت کے دن (اسوجہ کہ بہ تحقیق اللہ تعالیٰ ہر چیز کا جاننے والا ہے کیونکہ وہ ہر کُل شَیْءٍ عَلِیْمٌ ہے پس جو ذات کہ محیط اشیا ہو تو اوسکو تمامی واقعات کلی و جمیع حالات جزوی کا علم بالشہادت ہی حاصل ہوگا۔

اب یہاں اس نکتہ کو بغور سمجھو کہ ادن ہر شے شخص کا آپس میں خدا تعالیٰ کی شان احاطت علم کا پوچنا دلالت کرتا ہے شان معیت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کی دریافت پر کیونکہ

اللہ تعالیٰ بالذات عرش پر رکھ کر ان تینوں کے باتوں کا سننا ناممکن خیال نہیں  
 کیا جاسکتا تھا کیونکہ دوسرے بھی باتوں کا سننا ممکن الوقوع تھا لیکن انہوں  
 نے علم سے سوال کیا تھا اور یہ علم بغیر معیت ذاتی کے حاصل نہیں ہو سکتا تھا  
 لہذا ان کے جواب میں حق سبحانہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ میں تمہارے ساتھ  
 ہوں تو ظاہر ہے کہ ساتھ والے سے کوئی بات پوشیدہ نہیں رہ سکتی پس  
 وَهُوَ يَكْشِفُ شَيْءٍ عِلْمُكُمْ ہے در حالیکہ بخلاف اس شان معیت ذاتی کے اگر ان  
 باتوں کا علم آسمان کے اوپر سماعت کے ذریعہ سے حاصل ہوتا تو وَهُوَ مَعَكُمْ  
 اَيُّهَا كَيْفَ اَلَوْ اَنْفَرْنَا لَمْ يُخْرِجْنَاهُمْ بِمَا اَعْلَوْا يَوْمَ الْقِيَامَةِ کے لئے علم کے حاکم پر  
 سميع و قائل یعنی تمام باتوں کو میں نے سن رکھا ہے جسکی خبر تم کو قیامت کے دن دو  
 جبکہ ان تینوں نے اپنے آپس کی باتوں کے علم کے نسبت پوچھا تھا کہ آیا جو کچھ ہم  
 کہتے ہیں اوسکو اللہ جانتا ہے مگر یہ نہیں کہا تھا کہ ہمارے باتوں کو اللہ سنتا ہے  
 کیونکہ کہتے ہیں ان کے دانست میں بھی غالباً اپنی ان باتوں کے حصول علم کے لئے  
 سمعیت ذاتی ہی کا دریافت کرنا مقصود تھا در حالیکہ ان باتوں کا علم حق سبحانہ  
 کو سماعت کے ذریعہ سے ہی حاصل ہوا ہوتا تو ان کے جواب میں فرمادیتا کہ میں آسمان  
 کے اوپر تمہارے اس مصلحت کے باتوں کو سن لیتا ہوں لیکن حق سبحانہ تعالیٰ  
 نے جبکہ ان کے باتوں کی جاننے کی وجہ سمعیت بیان کی کہ میں ان کے ساتھ  
 ہوں نہ صرف اتنا ہی بلکہ اس اپنے عموم معیت کو مختلف صورتوں کے ساتھ بیان  
 فرمایا تو باد صفت اس قدر صراحت کے پیر بھی بغیر از ذات کے محض علمی معیت  
 کی حقیقت جہل مرکب ہے جو یہ مرض لا علاج ہے وَكُنْ يُضِلُّ اللّٰهُ فَاَهْدِ اللّٰهُ

اس مقام پر یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ بغیر ذات کے اوس کے علم کا ہر جگہ مین ہے کہنا فرقہ معتزلہ کا عقیدہ ہے چنانچہ نور الدین صابونی نے اصول الدین مین کہتا ہے کہ وَقَالَتِ الْمُتَعَزِّلَةُ إِنَّمَا يَكُنَّ الْمَكَانُ بِالْعِلْمِ لَا يَدْرِي الْإِنْسَانُ بِغَيْرِهِ فرقہ معتزلہ نے کہا وہ تعالیٰ ہر ایک مکان مین ہے علم سے بغیر ذات کے اور علامہ قزوینی نے شرح عقاید نسفی مین کہا ہے کہ أَنَّ قَوْلَ الْمُتَعَزِّلَةِ وَجْهَهُوَ الْبَحْثُ أَنَّ الْحَقَّ تَعَالَى يَكُنُّ مَكَانٍ يَعْلَمُهُ وَقَدْ وَتَدَايِرُهُ دُونَ ذَاتِهِ بَاطِلٌ لِأَنَّهُ لَا يَكْزِمُ أَنَّ مِنْ عِلْمِهِ مَكَانٌ أَن يَكُونَ فِي ذَلِكَ الْمَكَانِ بِالْعِلْمِ فَقَطُّ إِلَّا أَن كَانَتْ صِفَاتُهُ تَنفُكُ عَنْ ذَاتِهِ كَمَا هُوَ صِفَتٌ عَلَى الْخَلْقِ لَا يَعْلَمُ الْحَقُّ انْتَهَى یعنی قول معتزلہ و جمہوری مجاہد کا یہ ہے کہ تحقیق اللہ تعالیٰ ہر ایک مکان مین ہے اپنے علم و قدرت و قدرت سے بغیر اپنی ذات کے یہ باطل ہے کیونکہ نہیں لازم آتا کہ اس سے جو شخص کہ جلنے مکان کو تو ہووے وہ اوس مکان مین علم کے ساتھ مگر اوس حالت مین کہ جدا ہوں صفات اوس کے اوس کی ذات سے جیسا کہ صفت علم خلق کی ہے۔ نہیں ہے یہ صفت علم حق کی انتہی۔

یہی حضرت ہن جنہون نے یہاں خدا اپنے ذات سے آسمان پر بڑھایا دعویٰ کیا ہے اور اس کے پیشتر خدا اپنے ذات سے عرش پر ہونے کا دعویٰ کر چکے تھے اور پھر اسکی تصریح بھی فرما چکے ہین کہ عرش ساون آسمانوں کے اوپر ہی تو پہنچن معلوم کہ ان مختلف و متضاد دعویٰ مین سے کون صحیح اور کون غلط ہے خیر گذشتہ راصلوۃ اب دریاقت طلب یہ امر ہے کہ انہوں

جو یہاں حسب اصطلاح فلاسفہ کے ذات کو بمعنی ہستی شئی کے لایا ہے۔ آیا شرع میں بھی اسکا کچھ پتا ہے اور کسی آیت یا حدیث میں یہ لفظ ذات کا اسم اللہ کے ساتھ بھی مصناف ہوا ہے۔ ہرگز نہیں پس کوئی شخص ایسا ہے کہ کسی ایک آیت قرآنی یا حدیث نبوی یا اثر صحیح سے بلا تاویل کے یہ بات ثابت کر سکے کہ خدا اپنے ذات سے آسمان پر ہے بقید جہت مکانی و حصر ذاتی کے یہ تو محال ہے۔

یہ خوب یاد رہے کہ حصر ذات کا یا اصناف ذات کے ثبوت کا تو کیا ذکر بلکہ سارے کربا تہذیبی لفظ قایم مقام ذات کے بھی ثبوت نہ سکے گا الا عموم معیت ذاتی کے نسبت لفظ وجہ کا جو قایم مقام ذات کے ہے اس آیت کریمہ سے ثابت ہے فَاَيُّكُمْ لَوْ اَنَّهُ وُجِّهٌ لِّرَبِّهِ لَرَأٰهُ لَئِنْ كُنَّا نَدْرِكُهُ لَكُنَّا وَجْهًا لِّرَبِّنَا لَسَا نُكَلِّمُكَ عَنْ رَبِّكَ اِنَّكَ لَكَلِيْمٌ حَافِظٌ ابن حجر عسقلانی نے فتح الباری شرح بخاری میں کہا ہے کہ والہ ادا بالوجه اللہ یعنی وجہ سے مراد ذات ہے۔

**قال**۔ اگر خدا اپنی ذات سے ہر جگہ ہوتا تو فرشتے آسمان پر کس لئے جلتے۔  
**اقول**۔ ما شاء اللہ یہ کیا عمدہ استدلال ہے اگر کوئی اسی طرز استدلال پر یوں استدلال کرے کہ اگر خدا اپنی ذات سے آسمان پر ہوتا تو خدا تعالیٰ سے باتیں کرنے کے لئے موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام علی الارض کوہ طور پر کئے جلتے پس جو جواب اسکا ہوگا وہی جواب اسکا۔

یا اگر اس سوال کا کوئی الزامی جواب یہ دے اگر خدا عالم الغیب ہوتا تو پہر فرشتوں سے اپنے بندوں کا حال کیوں پوچھتا اگر تم یہ کہو گے کہ باوجود علم کے فرشتوں سے پوچھنا جہل پر دلالت نہیں کرتا تو ہم بھی یہ کہیں گے کہ باوصف اطلاقی ذاتی

حق کے فرشتوں کا آسمان پر جانا قیدِ جہت کو ثابت نہیں کرتا بلکہ اللہ تعالیٰ کا اپنے بندوں کے حال کا جاننا ہی ولایت کرتا ہے اور اسکی معیت ذاتی پر بدلیل آ کر یہ کہہ کرے  
 وَلَا يَسْتَكْفِرُونَ مِنَ الذَّنْبِ وَهُوَ مَعَهُمْ يَوْمَئِذٍ اللّٰهُ تَعَالٰی کی عالم الغیبی جس سے کوئی چھپی بات تمہارے دلوں کی چھپی نہ رہنے کی ہوگی جسے کہ وہ اللہ تعالیٰ تمہارا ساتھ ہے باطلاقیّت ذاتی خود۔

**قال**۔ یہاں آسمان بمقابلہ زمین واقع ہے یہہ دلیل ہے اس بات کی کہ مراد فوق و علو سے جہت ہے نہ فوقیت رتبہ۔

**اقول**۔ یہاں کیا بلکہ ہر کہیں آسمان بمقابلہ زمین ہی کے واقع ہے مگر یہہ پا رکھئے کہ باوجود اس مقابلہ یہی جیسا کہ آسمان آپ کے تحت ہی واقع ہے فوق ہے ایسا ہی آپ کے باوجود اس کے خالق ارض و سما کے حق میں تحت و فوق کی نسبت باطل ہے وجہ اسکی یہہ ہے کہ ارض و سما یہہ دونوں اوسی ایک ذات مطلق کے مظاہر ہیں لہذا اس فوقیت مکانی کی نسبت بمقابلہ اون دونوں مظاہر کے ثابت ہوتی ہے نہ کہ بمقابلہ خالق کے جو اون دونوں میں مظاہر ہے لہذا وہ ذات مطلق بالذات اپنے اون دونوں مظاہر پر بھی فوق و عالی ہے پس یہہ دلیل ہے اس بات کی کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت مراد فوق و علو سے رتبہ ہی و معنوی ہے نہ کہ جہت مکانی چنانچہ امام مجتہد الاسلام نے رسالہ الجوامع میں فرمایا ہے کہ وضع لغت سے ظاہر ہے کہ فوق کے دو ہی احتمال ہیں ایک فوقیت مکانی دوسری فوقیت رتبہ لیکن اوس ذات مطلق کی تقدیس و تنزیہ کی معرفت سے مکانی فوقیت قطعاً باطل ہے کیونکہ فوقیت مکانی

اوس پر محال ہے جو جسم نہ ہو اور نہ جسم میں عارض ہو کیونکہ مکانی فوقیت در  
جسموں میں نسبت کے اعتبار سے پائی جاتی ہے جبکہ اس فوقیت مکانی کا احتمال  
اوس ذات مطلق سے یقیناً باطل ہو گیا تو پھر فوقیت رتبی ہی ثابت نہیں  
ہو گئی کیونکہ زبان عرب میں لفظ فوق کا انہیں دو معنوں میں استعمال  
ہے دوس۔

**قال** وجودہ میں حدیث قصہ معراج میں ہے **اَسْتَهْلِي اِلَى سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى**  
**وَهِيَ فِي السَّمَاءِ السَّادِسَةِ اِلَيْهَا يَنْتَهَى مَا يَخْرُجُ بِهِ مِنْ اَرْضٍ فَيَقْبِضُ**  
**مِنْهَا وَ اِلَيْهَا يَنْتَهَى مَا يَهْبِطُ مِنْ فَوْقِهَا رَوَاهُ ابْنُ عَرَفَةَ وَ ابُو بَعِيرٍ**  
**فِي الدَّلَائِلِ عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ** یعنی پورے مجھ کو  
جبریل سدرۃ المنتہی تک اور یہاں آسمان پر ہے اسی کے طرف منتہی ہوتی  
ہے وہ چیز جو چڑھتی ہے زمین میں سے یعنی کام بندوں کے واسطے عرض  
ہونیکے خدا پر اور اسی کے طرف منتہی ہوتی ہے وہ چیز جو اترتی ہے اوس  
اور سے یعنی پاس سے خدا کے واسطے ملائکہ مقرر ہیں کے۔

**اقول**۔ اس حدیث میں الیہا و منها و فوقہا کی ضمیر سدرۃ المنتہی کے طرف  
راجع ہے تو مطلب اوسکا یہ ہوا کہ جو امور زمین پر سے اور چڑھتے ہیں  
سدرۃ المنتہی پر منتہی ہو جاتے ہیں اور جو چیز یا امور اس کے اوپر سے  
اترتے ہیں وہ بھی سدرۃ المنتہی ہی پر منتہی ہو جاتے ہیں یعنی سدرۃ المنتہی  
ہمارے اور عالم بالا کے درمیان ایسا واسطہ حایل ہے کہ کوئی امر بغیر اس کے  
اوپر سے نیچے پہنچ نہیں سکتے نہ اور نہ کوئی امر نیچے والا بغیر اس کے اوپر جا سکتا

باوجود اس کے مکالمے کے طریق فوقہ کے جو یہ معنی مراد لئے گئے ہیں کہ یعنی  
 (ہاں سے خدا کے) یہ مفہوم بالکل الفاظ حدیث کے خلاف ہے البتہ اس قدر  
 تو صحیح ہے کہ ہر حکم الہی سدرۃ المنتہی پر اثر کرتا ہے۔ کیونکہ لوح محفوظ جو منظم علم  
 الہی ہے اس کے اوپر ہے جس کے شان ہیں جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ  
 واقع ہے۔

قال۔ اس حدیث میں بھی کمال صراحت ہے جہت فوق کی زیادہ اس تصور  
 اقول۔ البتہ یہ صراحت فوق کی فیما بین سدرۃ المنتہی اور لوح محفوظ کے  
 مکہ درمیان خالق مطلق اور اس کے مخلوق مقید کے کیونکہ لوح محفوظ و سدرۃ  
 اوسى ایک ذات مطلق کے دو مظاہر ہیں۔

قال۔ اور حدیث میں قصہ معراج کے بہت ہیں اور بہت طریق صحیح سے مروی  
 ہیں اور ان سب میں نہایت صراحت ہے جانے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ  
 وسلم کے ایک آسمان سے دوسرے آسمان پر بہانہ کہ ساتون آسمان پر  
 پہنچے اور فوق العرش پہنچے اور خدا سے باتیں کیں۔ اگر خدا اپنی ذات  
 سے ہر جگہ ہوتا جس طرح معتزلہ کہتے ہیں تو ضرورت آسمان پر بلا نیکی کیا تھی۔  
 اقول۔ بہانہ ساتون آسمان کے سوا عرش کو ثابت کیا ہے کہ میں  
 آئندہ جیکر پھر سارے مراد عرش نہ لیجیگا اور اسی کے اوپر والی ترہوں میں  
 حدیث کے ضمن میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ (خدا اپنے ذات سے آسمان پر)  
 تو اپنے اس سوال کا جواب آپ ہی دیجئے کہ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم  
 کو فوق عرش بلا نیکی کیا ضرورت تھی۔



چونکہ آیت دوم وَكَذَٰلِكَ اَنۡزَلۡنَاكَ اِلَیَّ کے ضمن میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام کا رفع حق سبحانہ تعالیٰ کے پاس ہوا اور حدیث مسلم سے اس مفہوم کی تصدیق کرائی گئی ہے کہ عیسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے آسمان دوم میں پایا جس سے یہ بات باور کرائی گئی ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ آسمان دوم پر ہے تو پہراپنے اس سوال کا جواب آپ ہی دیجیے گا۔ باوجود کہ حق سبحانہ تعالیٰ آسمان دوم پر تھا تو باقی پانچوں آسمانوں کے اوپر چڑھنے کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو کیوں تکلیف دی گئی اور عرش پر باتیں کرنے کیوں بلایا خیر اسکو یہیں چھوڑے اور پہراگے چلے۔

اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے حق سبحانہ تعالیٰ کخقوق عرش باتیں کرنیکی وجہ سے اس ذات مطلق کے عرش ہی پر نہویکا استدلال صحیح ہے تو آخر موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کو حق سبحانہ تعالیٰ سے علی الارض باتیں کرنے کی کیا وجہ تھی۔ پہراپ ہی اپنے سوال کا جواب دیجئے گا اگر حق سبحانہ تعالیٰ اپنے ذات سے عرش ہی پر تھا تو موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کو بھی باتیں کرنے عرش ہی پر کیوں نہ بلالیا۔

حدیث شعبی متفق علیہ مروی ہے کہ کعب الاحبار رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اِنَّ اللّٰهَ قَسَمَ دُوْبَیَّہُ وَکَلَامَہُ بِنِیْنٍ مُّحَمَّدٍ وَمُوسٰی قَعَا لِمُوسٰی مُرَاتَبَیْنِ وَرَسَاۃً مُّحَمَّدٍ مُّرَاتَبَیْنِ اس اجمال کی تفصیل دوسری روایت میں اس طرح آئی ہے جیسے کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام سے ایک وقت داوئی امین میں اور دوسرے وقت کوہ طور پر کلام کیا تھا اسلیطرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

نے بھی ایک بار اجیادین (جو ایک جاے ہے مکہ کے نزدیک) یا بروایت ثانی  
سدرۃ المنتقی کے پاس اور دوسرے بار عرش پر دولت دیدار الہی سے مشرف  
ہوئے تھے۔

لیجئے جناب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے فوق عرش صرف ایک ہی باب  
کلام اور روایت واقع ہوئی بخلاف اوس کے علی الارض دو وقت موسیٰ  
علیہ السلام سے کلام واقع ہوا اور بروایت ایک آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم  
کو دیدار کا مشرف بھی حاصل ہوا تو آپ ہی کے استدلال علی العرش  
سے تو علی الارض ہی کو ترجیح حاصل ہو جاوے گی ورنہ قید عرش  
کی تو ضرور ہی باطل ہو جاوے گی اور اصل مطلقیت حاصل ہو جاوے گی  
الحمد للہ علی ذلک۔

اب رہا یہ امر کہ معتزلہ جو کہتے ہیں کہ خدا کی ذات ہر جگہ ہر اگر انکا یہ کہنا مثل  
اوس کہنے کے ہے کہ خدا کی ذات آسمان ہی پر ہے یا خدا بالذات عرش ہی  
پر ہے تو بیشک بُرا ہے کیونکہ اوس ذات مطلق کے لئے قید مکانی خواہ وہ  
ایک جگہ ہو یا دو جگہ یا ہر جگہ باطل ہے خواہ وہ کسی شان کی ہو ذات مطلق  
ہر قسم کے قید مکانی سے منزہ و مقدس ہے۔

قال۔ اور معراج کس لئے مناقب نبوی میں محدود ہوتی اور شکر اسکا کس لئے  
متبع گمراہ ٹھہرتا۔

اقول۔ معراج ابراہیمی میں محض ارض و سموات کے ملکوت کی سیر کرانی گئی  
تھی اور معراج موسوی میں صرف علی الارض کلام واقع ہوا تھا لیکن چونکہ



مخلوق سے اور علم و قدرت و سلطان اسکا ہر جگہ ہے۔

**اقول۔** اسی کے اوپر کی تیسری حدیث کے ضمن میں تو یہ دعویٰ کیا گیا تھا کہ (خدا اپنے ذات سے آسمان پر ہے) اور ابھی اس کے بعد یہ دعویٰ ہے کہ (خدا اپنی ذات سے عرش پر ہے) آخر ان دونوں سے کونسی بات باور کیجاوے خیر مانا دونوں صحیح یعنی حق سبحانہ تعالیٰ اپنی ذات سے عرش پر اور آسمانوں پر ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ وہ علی الارض نہ ہو کیونکہ ارض جسطرح کہ تخت سمار ہے اسی طرح سمادات تخت عرش کے واقع ہیں۔ پس اس صورت میں جس طرح سے کہ وہ ذات عرش و سمادات پر الگ اپنے مخلوق سے ہے اسی طرح ارض پر بھی بالذات الگ اپنے مخلوق سے رہیگی والا ترجیح بلا مرجح باطل ہوگی۔

اب یہاں حکم (الگ اپنے مخلوق سے) کا مفہوم معلوم کرنا ضرور ہے کہ کیا ہے اگر اس سے یہ مراد ہے کہ وہ عرش کے اوپر اپنی ذات سے تو ہے مگر اس سے ایسا جدا ہے کہ درمیان ذات خدا کے اور عرش کے بُعد و مسافت مکانی واقع ہو تو پھر ہر ایک چیز کے ساتھ بھی یہی صورت ثابت ہو جاوے گی کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ فوق عرش ہے اور عرش فوق اشیاء تو بس ذات مطلق فوق جمیع اشیاء ہو گئی جس سے فوق عرش کی قید باطل ٹھہری اور نیز جبکہ ذات حق اور عرش کے درمیان فوقیت مکانی باقی جاوے تو قولہ تعالیٰ علی العرش استوی کی جو معنی کہ عرش پر بیٹھنے کے لئے گئے تھے اور اسکی تصدیق پر حدیث بخاری و ہومہ کے آئہ کی اس غرض سے لائی گئی تھی کہ تا عرش خدا کے رہنے کی جگہ ثابت ہو کیونکہ بغیر جگہ کے ثابت ہونے ٹھہرنا یا بیٹھنا ثابت نہیں ہو سکتا

تو پہر فرمے کہ یہ سب تاویل اور یہ تمام محبت کا ذخیرہ ہو گئی کیونکہ جب حق سبحانہ کی ذات فوق عرش جدا اپنے مخلوق سے یعنی بعد و فاصلہ پر ہے تو پہر عرش اور اس کا مکان ہونا یا عرش پر اس کا ٹھکانا و بیٹھنا تو ثابت ہی ہو سکتا کہ غرض جس قدر پہلے معنوں کے ثبوت میں محنت کی گئی تھی وہ سب برباد ہو گئی السبح للہ۔ یہ درحالیہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کی اپنے مخلوق سے الگ و جدا ہے یعنی دونوں درمیان بعد و فصل بیکانی حایل ہے تو پہر اس حدیث متفق علیہ **كُنْوَ عِنْدَكَ** فوق العرش کے کیا معنی ہونگے جو حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات مقدس کو عرش پر نہایت کر نیچے غرض سے اس کے نزدیک لوح محفوظ کو ثابت کیا تھا کیا یہاں عند تو بعد و دوری تو مراد ملو گے ؟ والا اس ذات مقدس کے ساتھ لوح محفوظ کا ہونا جو وہ بھی ایک مخلوق ہے ثابت ہو جاوے گا تو پہر وہ دوری متصور نہ ہو سکے گی جو جدائی سے مراد ملی گئی ہے۔

یا جبکہ یہ جدائی مقصود نہیں ہے اور عند کے معنی قریب کے ہیں تو پہر کیا وجہ ہے کہ دوسرے مخلوق کے ساتھ بھی اس قریب کو نہ مانی جاوے۔ کیونکہ صحیح حدیث قدسی میں وارد ہو چکا ہے کہ **لَوْ عِنْدَ رَبِّكَ لَوْ جَدَّ تَنَجَّى عِنْدَكَ** (مسلم عن ابن ہریرہ) یعنی اگر اس کی عبادت کرتا تو پاتا مجھ کو اس کے نزدیک اور دوسری حدیث صحیح میں وارد ہے کہ **أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عِبْدِي عِنْدِي وَأَنَا مَعَهُ** متفق علیہ عن ابی ہریرہ (یہاں ضمیر انا سے مراد ذات ہے) یعنی میں نزدیک گمان بندہ میرے کے ہوں جو میرے ساتھ رکھتا ہے اور میں اس کے ساتھ ہوں یہاں عند کی تفسیر مع کے ساتھ واقع ہوئی ہے۔

اگر اوس ذات مقدس کا اپنے مخلوق سے جدا ہونا۔ لفظ جدا کے ایسے معنی مراد ہیں  
 جس میں خلا و فصل نہ ہو اور عند کے ایسے معنی مقصود ہیں جس میں حلول و وصل نہ ہو تو مقرر  
 کیونکہ ذات مطلق اور جمیع ذوات مخلوق کے درمیان اس قسم کے جدائی جو عبارت  
 ہے غیریت و مباہنت ذاتی سے مسلم الثبوت ہے کیونکہ وہ ذات مطلق واجب الوجود  
 ہے اور ذوات مخلوق کے معدوم الحقیقت میں تو یہ ان دونوں ذوات  
 متغایر الحقیقت میں علینیت لغوی کیسی تصور ہو سکتی ہے عرض یہ ایک نہایت  
 نازک بہید ہے۔ اب یہاں صرف اس قدر کہنا کافی ہے کہ جب ذات خالق کی  
 جملہ ذوات مخلوقات سے باعتبار تغایر ذاتین کے جدا ہے تو پہلے اس جدائی  
 کی نسبت صرف ایک عرش کے ساتھ مخصوص کرنا باطل ہے کیونکہ عموم صیت  
 جو مخالف معنی بعد مکانی کے ہے خصوص قرانیہ و احادیث صحیحہ نبویہ سے  
 ثابت و متحقق ہو چکی ہے۔

اب رہا یہ امر کہ اوس ذات مطلق کا علم و قدرت ہر جگہ ہے اگرچہ جگہ کی تہ  
 صفات مطلقہ کی نسبت زاید ہے خیر صفات الہی کی مطلقیت و عموم احاطت  
 و معیت کو تو جملہ اہل حق نے بھی مانا ہے گر نہ بلب ذات کیونکہ بغیر ذات کے  
 صفات کی احاطت ایک خلاف واقع خیال محال ہے چنانچہ اسی سر شکر  
 معیت علم بالذات کے نسبت حق سبحانہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے کہ فَكَيْفَ يَكُنْ  
 عَلَيْهِمْ عِلْمٌ بِمَا كَانُوا يَكُونُونَ اَعْيُنُكُمْ اَمْ عَنِ اسْمَاءِ الْاَشْيَاءِ اَنْتُمْ تَعْلَمُونَ  
 کو عالم آخرت میں بیان کرنے کی وجہ تو اوس کے علم کا حاصل رہنا تھا اور  
 اس حصول علم کی وجہ اوس ذات مطلق کا اوس سے غائب نہ رہنا ہی ہے جبکہ

وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ہے تو بالضرور وہو بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ بھی ہوگا  
 کیونکہ وہ بالذات ہر شے پر حاضر ہے تو ہر کوئی بات اس کے علم ذاتی سے  
 غائب نہیں رہ سکتی بلکہ ہر چیز کا علم بالشہادت ہی حاصل ہوگا فَافْهَمُوا أَنَّهُ سَمِيعٌ  
 وَفَعْلٌ عَمِيQٌ۔

قال زید رہوین حدیث قصۃ الوداع میں ہے اَلْاَهْلُ بَلَّغَتْ فَقَالُوا  
 فَجَعَلَ يَرْفَعُ اَصْبَعَهُ اِلَى السَّمَاءِ وَيَكْلَهُا وَيَقُولُ اَللّٰهُمَّ اَشْهَدُ اَنَّ  
 مُحَمَّدًا رَّسُوْلٌ فرمایا آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے آیا پہونچا دیا تمکو جو حکم خدا کے  
 طرف سے آیا تھا کہا مان اٹھانے لگے انگلی طرف آسمان کے اور جھکائے  
 اوسکو اور فرمائے اے اللہ گواہ رہ یہہ انگلی اٹھانا ایک لاکھ چوبیس ہزار آدمی  
 کے روبرو تھا جنہیں پڑھے ان پڑھے سمجھ دار دہلے سمجھ مرد و عورت بوڑھے  
 لڑکے شہری دیہاتی گنوار بدو سب طرح کے لوگ موجود تھے اور آخر عمر میں تھا  
 کہ وقت نہایت راستی و ایمانداری کا ہے۔

اقول بنی معصوم جو خاتم النبیین ہیں اون کے جناب قدسی مآب میں ہم  
 بظنی و سوادبی کے کلمات ہیں کہ آپ کے آخر عمر کا حصہ نہایت راستی  
 و ایمانداری کا تھا کیونکہ آپ کی عمر مبارک کے آخری حصہ کو نہایت ایمانداری  
 و راستی کے ساتھ مفید کرنے سے آپ کے اوایل عمر شریف کا حصہ اس  
 صفت راستی و ایمانداری کے ساتھ متصف نہیں پایا جاسکتا بقدر کہ آخری  
 عمر میں اس خطبہ کے وقت بیان کیا گیا ہے یہ محض بتان و کذب ہے  
 حالانکہ آپ نے قبل از نبوت کے بھی کبھی راستی ہی میں نہ نہیں موٹا تھا اور کینت

ایمانداری کو نہیں چھوڑا تھا اسی لئے ابتدا ہی سے آپ اپنے اعدا کے پاس بھی این سبجے گئے تھے غرض امر جن کے اٹھارہ اور حکم رب کے ار سال میں ہر وقت آپ کی راستی و ایمانداری کی ایکسان حالت رہی ہے اول و آخر میں سر مو بھی فرق نہیں آیا تھا۔

**قال۔** اور مقصود اس سے یہی تھا کہ سب لوگ خدا کو عرش پر فوق ساتون آسمانوں کے جان لیں۔

**اقول۔** آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس حدیث میں صریح تو کیا کہ اللہ بھی نہیں فرمایا ہے تو پھر آنحضرت کا یہ مقصود کہاں سے نکالا گیا کہ خدا عرش پر فوق ساتون آسمانوں کے ہے بلکہ اشارہ اس سے آپ کا مقصود کچھ اور ہی پایا جاتا ہے کیونکہ نفس حدیث سے تو صرف اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ آخر خطبہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صرف انگشت مبارک کو اوپر کے طرف اٹھایا تھا جسکو ردای نے آسمان کے طرف تعبیر کیا۔ باوجود اس تعبیر کے بھی عرش تو ثابت نہوا کیونکہ اس اشارہ سے عرش کا گمان تو خود راوی نے بھی نہیں کیا ہے بلکہ ایک دوسرے نسخہ میں **يَنْتَهِأ إِلَى السَّمَاءِ** آیا ہے یعنی یہ کہ اپنی انگلی کو اوپر کے طرف اٹھایا اسی طرح اپنی انگلی کو نیچے لوگوں کے طرف جھکا یا ہم بیان اس حدیث میں **أَوْ تَبَتْ جَوَافِعُ الْأَكْصَا** کے مفہوم تو ثابت کر کے دکھلا دیتے ہیں یعنی جیسا کہ آپ کا کلام مبارک جامع تھا جس سے بمصدق حدیث **وَأَنَا أَنَا فَاسْمُ وَاللَّهُ يُعْطِي** ہر ایک عامی و عالم بموجب اپنے اپنے حوصلہ فہم کے سمجھتا تھا اسی طرح آپ کے ہر کام میں بھی جامعیت تھی چنانچہ اپنے



اس خطبہ میں حق رسالت کو عوام و خواص پر نہایت ہی خوبصورتی کے ساتھ ادا فرمایا اور تبلیغ الہی کے ادا کا اشارہ عمدہ پیرایہ میں کیا ہے یعنی اولاً آیتیں انگشت مبارک کو اوپر کے جانب اٹھایا اور پھر نیچے کے طرف جھکا کر فرمایا کہ اَللّٰهُمَّ شَهِدْ یعنی اے اللہ گواہ رو۔ پس وقت واحد میں ادن و دون جہت فوق و تحت کی اشارت کے ساتھ آپ کی شہادت سے خواص جانگئے کہ هُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْاَرْضِ مطلقاً بلا قید جہت تحت و فوق کے۔

اس میں کچھ شک نہیں ہے کہ بعض اوقات شارع علیہ السلام کا جہت اشرف سے عرش و سماء کے طرف حق سبحانہ تعالیٰ کے ذات مطلق کی نسبت کرنا حکمت گوناگون پر مبنی ہے اگر اجمال یہ نسبت باعتبار لطافت اوس عالم کے ہے کیونکہ اوسکی ذات مطلق خود لطیف ہے لہذا بمقابلہ اجسام کثیفہ کے اجرام لطیفہ و علیہ کے ساتھ فی الجملہ ایک طرح کی خاص مناسبت حاصل ہے ثانیاً باعتبار لطافت و قرب معنوی کے ملائکہ اہل مظاہر صفات اللہ میں جس کے باعث وہ عالم تختانی میں تدبیر کرتے ہیں اور اونکا محل سماء ہے ثالثاً شالوح محفوظ جو مصدر احکام الہی ہے وہ فوق عرش ہے رابعاً کوئی امر الہی بلا واسطہ عرش کے اس عالم پر صادر نہیں ہوتا خامساً جملہ اسباب تدبیر کے سماء میں ہیں لہذا عوام مدبرینی کو بھی اوس جہت میں بلا وقت و محبت کے تسلیم کرتے ہیں جہاں عقلاً و حساً اسباب تدبیر کے ظاہر ملتے ہیں کیونکہ جاہلون نے انتظام و انقلاط عالم کے اسباب کو ستاروں اور آسمانوں کے گردش پر محمول کیا ہے اور عامیوں نے رزق کے اسباب کو آسمان ہی کے طرف سے نازل ہوتے دیکھا ہے

اور شہاب الہی کو آسمان کے جانب سے پایا ہے یا اترتے سنا ہے سادہ  
 عقول عامہ نے بے جہت کے وجود کو محال خیال کیا ہے لہذا جہت اشرف  
 کے کسی جہت اعلیٰ کے طرف عوام الناس کے خیال کو رجوع کرنا ضرور ہوتا کہ  
 اس سے ذاتی علو و مرتبت حق سبحانہ تعالیٰ کی ممکن خاطر ہو غرض انہیں بعض  
 حکمتوں کے وجہ سے دعا کے لئے بھی اور پری کے جانب ہاتھ اڑھانے کا  
 حکم ہوا ہے سابقاً چونکہ ایام جاہلیت میں معبودان باطل کا ٹھکانہ بھی خانہ  
 کعبہ تھا جسکو حالت اسلام میں بیت اللہ کہا گیا لہذا ضرور ہوا کہ اللہ کی  
 نسبت ایک ایسے جہت اشرف کے طرف بھی کیجاوے جس سے جہت  
 کی قید مطلق ہو جاوے۔ اور نیز اذن تمام ارضی معبودان باطل کے ساتھ  
 اس معبود حقیقی کا فرق و امتیاز اذن نو مسلموں کے ذہنوں میں حاصل ہو جائے  
 جیسا کہ آپ نے حرمت شراب کے ساتھ سبز لاہی برتنوں کے استعمال کو  
 جو شراب کے لئے مخصوص تھے مطلقاً منع فرمادیا تھا گویا کہ بصلحت وقت  
 یہہ ایک کمال درجہ کی تہدید تھی ترک شراب پر جس کے عادی اذن کے  
 طبائع تھے واللہ اعلم۔

المتخصر دعا کے لئے اور پکے طرف ہاتھ اٹھانے میں اعمال بدنی کے ساتھ  
 دل کا ایک جہت پر قائم کرنا بھی مقصود تھا جیسا کہ کعبہ کے طرف نماز میں  
 سجدہ اور دعائیں منہ کرنا حکم دیا گیا کیونکہ بغیر از تشبیہ جہت و صورت  
 کے تنزیہ مطلق کے طرف رجوع اور اسکا سجدہ ممکن نہیں تھا لیکن باوجود  
 اس تشبیہ جہت و صورت سادہ کعبہ کے آپ کی یہہ حسن تعلیم ہے کہ دونوں جہتوں

میں خدا بھی مقصود ہو پس یہ کیسی جامع تعلیم ہے کہ جس سے خواص کے دل و نین تشبیہ و صورت کے ساتھ ہی اوس کی تنزیہ و تقدیس کو محکم کر دیا اور قید کے ساتھ اوسکی اطلاقیہ کو ثابت کر دیا جس کے باعث وہ آسمان کے جانب اللہ ہی سے دعا مانگتے ہیں اور زمین پر اللہ ہی کے طرف سجدہ کرتے ہیں پس غور کرو اور خوب سمجھو کہ عوام و خواص کے حق میں یہ کیا خوب تنبیہ ہے۔

قال۔ ورنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم آخر عمر میں ایسے مجمع عظیم و عام میں اندیشہ غلط فہمی کا قوی ہے کس طرح ایسے لفظ بولتے اور ایسا کام کرتے کہ جس کے ظاہر کا اعتقاد کفر ہو جس طرح جہیمہ و معتزلہ کہتے ہیں۔  
اقول۔ یہ یہ بکر کلمہ گستاخی ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شان مبارک میں کیونکہ آپ کے نسبت اول و آخر عمر کی قید بالکل فضول ہے غرض آئیے اس مجمع عام و خاص میں جامع الفاظ ہی فرمائے ہیں اگر کوئی عامی کچھ مفہوم اصلی کو نہ سمجھے تو اوس کے منہم کا قصور ہے اسی نا فہمی کے وجہ سے جن لوگوں نے ذات مطلق کے نسبت قید و جهت و تحیز و مکان وغیرہ کو ثابت کیا ہے معتزلہ و جہیمہ اور کوجر کہتے ہونگے گوا نکا یہ جبراً کہنا صحیح ہے مگر چونکہ بعض دوسرے امور میں یہ بھی راہ مستقیم سے منحرف ہو گئے ہیں لہذا انکو یہ نہیں کہنے دیجئے بلکہ ہر ایسا شخص جسکی عقل سلیم ہو اور حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی ترابست ذاتی اور طبعیت اصلی کی عشر عشر معرفت سے بے نصیب نہ ہو تو وہ کبھی کسی لفظ سے ایسا ظاہر معنی مراد نہ لیا جو اوسکی تنزیہ و تقدیس کے

خلافت ہوا اور اسکی عزت و جلال کے شایان نہوا اور کسبوت اوس ذات مطلق کو  
 کسی جہت خاص میں مقید نہ سمجھ گیا اور نہ کبھو مکان و تحیز ثابت کر گیا کیونکہ یہ تمام لوازمات  
 جسمی ہیں پس ان لوازمات جسمی سے اوس ذات ستودہ صفات کو منصف کرنا کفر  
 نہوگا تو پھر گویا سوگا چنانچہ ملا علی قاری علیہ الرحمہ شرح فقہ اکبر میں فرمایا جو شخص کہ خدا جسم یا مکان  
 مکان یا ذرہ میں ہے اور دوسرا قوال کہ مانند توحید تحقیق کا فر ہوا قال او باوجود استقرار نام کے  
 احادیث معارض اسکے صحت و شہرت و قوت میں مثل اسکے ہوں میں نہیں آئے اور  
 رفع حکم کا بدون نص مساوی ما تقدم نہیں ہو سکتا و با اللہ التوفیق ۔

**اقول**۔ اس مفہوم فرضی جہت و تحیز کے ثبوت میں جبکہ احادیث پیش کئے  
 گئے ہیں انہیں احادیث سے اوس مفہوم فرضی جہت و تحیز کا رفع بخوبی ممکن ہے  
 تاہم اوس کے معارض اسی کے مساوی کے لفظوں تو گذر چکے اور کئے موجود  
 ہیں مگر اسکی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ یہی احادیث نقیض مطلوب پر استقرار تام  
 کا حکم رکھتے ہیں جبکہ ثبوت انہیں احادیث کے ضمن میں دید گیا ہے البتہ اگر  
 کچھ کہہ رہی رہ گئی ہے تو صرف تفقہ فی الدین کی ہے جو ہر مومن کو دی جاتی ہے ۔

**قال** فصل ششم بیان میں اقوال اہل علم کے جن سے علو و جہت فوق و اسفل  
 خدا کے ثابت ہوتا ہے ۔

**اقول**۔ انہیں اہل علم کے اقوال سے جہت علو اور فوقیت مکانی کی ذات  
 خدا سے نفی ہوگی انشاء اللہ تعالیٰ ۔

**قال**۔ قول اول رسالہ بخاریہ شیخ محمد فاضل محدث رحمہ اللہ میں ہے بہیقی از امام ابو حنیفہ روایت  
 کردہ کہ حق تعالیٰ در آسمان است نہ در زمین و امام خود در فقہ اکبر نوشتہ کہ اگر کہے

گوید نمی شناسم پروردگار من در آسمان است یا در زمین پس بتحقیق کافرند  
برائے آنکہ خدایتعالیٰ می فرماید الرحمن علی العرش استواء و عرش وے  
فوق سبع سموات است انتہی یہ روایت آخر بعض نسخ فقہ اکبر میں نہیں ہو۔  
اور بعض میں ہے بطرح بعض میں یہ ہے کہ حضرت ایمان پر مرے  
بعض میں نہیں اور روایت یہی مؤید ہوتی ہے اور امام محمد بن عطاءس نے  
یہی اس روایت کو کتاب تفسیر الصفات میں امام ابو حنیفہ سے معند کے  
نقل کیا ہے پس یہ روایت مجتہد حنفیہ پر لیکن حنفیہ انکار کرتے ہیں جہت  
اور قایل میں فوق و استوی کے سوا یہ فرق خالی دقت سے نہیں لہذا بعض  
محققین حنفیہ اسکے قایل ہیں۔

اقول۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول سے جس میں ثبوت جہت  
مقصود ہے حنفیہ کا انکار کرنا ہی دلیل سببات کی ہے کہ دراصل یہ قول  
امام صاحب کا پہنچ ہے خیر باوجود اس افراط و تفریط کے ان دونوں  
اقوال کو امام صاحب کے ہم مان لین بھی تو اس سے وہ جہت ثابت  
نہیں ہوتی جسکے ثبوت کا ارادہ کیا گیا ہے کیونکہ امام صاحب کا قول تو یہ  
بیان کیا گیا ہے کہ اگر کسی کو یہ نمی شناسم پروردگار من در آسمان  
است یا در زمین پس بتحقیق کافرند۔ کیونکہ وجہ کفر کی یہ ہے برائے  
آنکہ خدایتعالیٰ می فرماید کہ الرحمن علی العرش استواء یعنی رحمن کا استواء عرش پر ہے  
پس اس صورت میں اگر وہ یوں کہے کہ پروردگار خود رami داغم کہ در آسمان  
است نہ در زمین تو یہی وہ کافر ہو جائیگا۔ برائے آنکہ حق سبحانہ تعالیٰ می فرماید کہ

للمرحم علی العرش استوی عالمکے بیسی از امام ابوحنیفہ روایت کردہ کہ حق تعالیٰ در  
آسمان است نہ در زمین پس اس سے ثابت ہو کہ ہر دو قول باسم متاقض من  
بلکہ رسالہ وصیت میں قال الامام ابو حنیفہ قد رضی اللہ تعالیٰ عنہ لما سئل  
عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوی قال من حصر الله تعالى  
في اربعة افعوية او اربعة ففدا كفر (نقل عن کتاب التبیہ فی التثنیہ)  
یعنی امام صاحب نے فرمایا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کا بجہت فوق یا تحت  
حصر کرنا کفر ہے۔

امام صاحب کے طرف سے اوپر بوالہفہ البر کے کافر شر کے بعد جو برے آئمہ  
خدا تعالیٰ میفرماید الرحمن علی العرش استوی و عرش او فوق سبع سموات است  
لکھا گیا ہے وہ زیادہ ہے بلکہ اصل عبارت امام صاحب کی یہ ہے جسکو  
شیخ امام عبدالسلام علیہ الرحمۃ نے حل الرموز میں لکھا ہے۔ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ  
تَعَالَى فِي السَّمَاءِ فَوَلَّاهُ فِي الْأَرْضِ فَقَدْ كَفَرَ لِأَنَّ هَذَا الْقَوْلَ يُؤْهِمُ  
أَنَّ لِلْحَقِّ مَكَانًا وَمَنْ قَوْلَهُمْ أَنَّ لِلْحَقِّ مَكَانًا فَهُوَ كَافِرٌ

یعنی اصل وجہ کفر کی امام صاحب کے پاس ذات مطلق کے نسبت  
قید مکانی ہے خواہ وہ مکان عرش ہو یا سما ہو یا ارض ہو پس یہ ہر دو  
اقوال امام صاحب کے حنفیہ کے طرف سے جہت میں جہت و قید مکانی کی نفی پر  
اور محققین حنفیہ سے قال الامام ابو جعفر احمد ابن سلام الطحاوی فی  
عقیدتہ التي ذكر فيها بيان عقيدته اهل السنة والجماعة على مذهب  
انفهماء قلت اني حنيفة النعمان ابن ثابت والي يوسف يعقوب بن

أَبْرَاهِيمَ الْأَنْصَارِيَّ وَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدَ بْنَ أَحْمَسَ الشَّيْبَانِيَّ رَحِمَهُمُ اللَّهُ  
 عَلَيْهِمْ تَعَالَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنْ الْحُلُودِ وَالْغَايَاتِ وَالْأَمْرِكِ أَنْ  
 وَالْأَعْضَاءِ وَالْأَدْوَانِ تَمَحْوِيهِ الْجَمَانِ السَّتْ كَسَائِرِ الْمُسْكَاتِ  
 وَقَالَ الْأَمَامُ ابْنُ الْهَامِ بِسَرَفٍ إِنَّهُ نَعْلَمُ لَيْسَ يُخْتَصَّ بِالْجَهَةِ وَقَالَ النَّسْفِي  
 فِي عَمْدَةِ الْعُقَايِدِ وَلَيْسَ يَدْرِي بِجَهَنَّمَ الْخَرِيبَا أَمَ طَاوِي نِي بِنِي عَمِيهِ  
 مِنْ جِهِنِّ بِيَانِ كِيَا بِي عَمِيهِ اَلْ سَنَتِ وَجَامَعَتِ كَا اَوِي رِي زَبِ فَعَمَا سِ  
 الْوَصِيْفَةِ وَالْيُوسُفِ وَمُحَمَّدِ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ كَيْ بَرْتَسِ اللَّهُ بَرْكَ حُدُودِ  
 وَنَهَايَتِ وَارْكَانِ وَأَعْضَاوَالِآتِ سِي بِهَرِ اسْ سِي كَيْ كَيْرِي اَوِ سُوْ جِهَاتِ  
 مَانْدِ تَمَامِي نُوْبِدَا كَيْ اَوِ كَيْبَا اَمَامِ ابْنِ الْهَامِ نِي مَسَايِرِهِ مِيْنِ بِحَقِيقِ وَهُ تَعَالَى  
 مَهْنِ مَخْضُوعِ كَيْ جِهَتِ مِيْنِ اَوِ كَيْبَا النَّسْفِي نِي عَمْدَةِ الْعُقَايِدِ مِيْنِ كَيْ مَهْنِ كَيْ وَهُ جِهَتِ مَالِ الْوَالِدِ  
 قَالَ - قَوْلُ الْأَمَامِ مَالِكٍ فِي فَرَايَا اللَّهُ آسْمَانِ بِرَبِّ عِلْمِ اَوِ سَا بِرْ جِهَةٍ كُوْنِي جِهَةٍ  
 اَوِ كَيْ عِلْمِ خَالِي مَهْنِ اسْ رَوَايَتِ سِي حَجَّتِ مَالِكِيهِ بِرْ كَلَامِ هِي اَوِ رَجْمُورِ  
 مَالِكِيهِ كَا بِهِي قَوْلِ هِي اَلَا مَا شَاءَ اللَّهُ -

اقول رہتی نے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کی ہے کہ اِنَّہ قَالَ  
 هُوَ كَا وَصَفَ نَفْسَهُ وَلَا يُقَالُ كَيْفَ وَكَيْفَ تَوَلَّى اسْ صَوْتِ مِيْنِ آبِ ذَاتِ مَطْلُوقِ  
 كُوْنِي كُوْنِي عَلِي السَّامِعِ فَرَا تِي كَيْوَنَكَمْ بِهِي فِدِ جِهَتِ كِي سِرْ سِرْ فَيَسِي عَالَا كَا اسْتَوَارِ  
 كَيْ بَارِو مِيْنِ آبِ فَرَا جِهَتِ مِيْنِ كَيْفِيَّتِهِ مَجْمُوعِ نَالِ سَوَالِ عُنْدَ بَدْعَةِ اَمَامِ  
 شُوْكَانِي كَيْتِي مِيْنِ كَمَا يَاتِ مَعِيَّتِ مِيْنِ عِلْمِ كَيْ سَا تِي تَاوِلِ كَرَا بِعِيَّتِ اَوِ رِي بِه  
 خِلَافِ هِي اَوِ سِ طَرِيقِ كَيْ جِسْرِ صَحَابِہِ اَوِ تَابِعِيْنِ اَوِ رِشِيعِ تَابِعِيْنِ

رضی اللہ عنہم تھے (یہ تفصیلی قول غریب ہو کر کیا جاویگا) ورا حالیکہ امام مالک سے  
جرح و مرجع تابعی ہیں یہ قول ثابت ہوتا کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے آسمان بڑا اور علم  
اور حکم اس کے برابر عظیم و اہم شو کا فی اوسکو تاویل بدعت نہ کہتے ہیں اس صورت میں  
بہر روایت سے نہ حجت فوق کی کیونکہ مالکیہ پر حجت ہو سکتی ہو

اور محققین مالکیہ سے قال ابن فورک ان الله تعالى ليس بجسم ولا هيئة  
ولا شكل و قال السوسی فی شرح عقایدہ و لم يقل بالجهة من اهل السنة  
و اما قال بها طائفة من المبتدعة و هم الخشوية و الكرامية و قال ابن  
الملكی فی حاشیة اتم البراهین قوله او يكون هو فی جهة الحرم بان يكون  
عن يمين الحرم كالعرش مثلا او شماله او فوقه او تحته او امامه او خلفه  
لان الحلول في الجهات لا يعلم الا بحرم فلما ذكر استحالته للجسمية عليه تعالى  
ذكر استحالته لوانضمامها و قال و لا يستحيل الحلول في المكان الا على الدوام  
بان يكون فوق العرش او في السماء انتهى كما ابن فورک نے کہ بیشک اللہ تعالیٰ کو  
ہنہن جو جسم اور نہ جہت اور نہ محدود ہی اور کہا سوسی نے شرح عقاید میں اپنے ہنہن کی  
جہت کے ساتھ کسی اصل سنت کے سوا ہی اسکو ہنہن کہہ قابل ہی اوسکا ایک وہ بدعتی اور وہ  
خشویہ و کرامیہ ہیں اور ہوسو قی مالکی نے حاشیہ میں ام البرہن کو قول اوسکا یہ کہ ہو وہ  
جہت میں کسی جہرم کو اسطر حر کہ ہو وہ بدعتی جہرم شدت عرش کی یا بائیں طرف اوسکے  
یا اور بائیں اوسکی یا الیہم اوسکی اس لئے کہ حلول جہات میں ہنہن سمجھا جاتا مگر اسطر  
جہرم کی نہیں جیسے ذکر کیا ہو محال ہونا جہرم کا اور اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا محال ہونا لہذا ہم جہت  
کا اور کہا اسطر محال ہو حلول کا نہیں نہ ہمیشہ اسطر جہرم ہو عرش کے اور یہ آسمان میں انتہی۔



**قال**۔ قول سوم علام الموقعین میں ہے تفسیر صحیح کی شافعی نے کہ یہ جو اوس لونڈی نے کہا کہ یہاں رب آسمان پر ہے اور تم رسول خدا ہو اوسکو آنحضرتؐ مجمع ایمان ٹھہرایا اور حکم آزاد کرنے کا فرمایا انتہی یہ روایت حجت ہے شافعیہ پر۔

**اقول**۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اس حدیث جباریہ کے روایت کرنے سے یہ کلمہ ثابت ہو گیا کہ آپ کا عقیدہ یہی تھا کہ اللہ تعالیٰ ذات سے آسمان ہی پر ہے بلکہ اوس لونڈی نے بھی یہ نہیں کہا تھا کہ اللہ کی ذات بجز فوق آسمان ہی پر ہے اور جس نے تو صرت فی السماء کہا تھا جس کے ساتھ کوئی لفظ حصر کا نہیں ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اوس لونڈی کو آزاد فرمانا بوجہ اوس کے بیزاری الہ باطلہ کے تھا جو علی الارض تھے جسکی تفسیر سابق گذر چکی پس اس صورت میں شافعی علیہ الرحمۃ کے صرف اس روایت سے جمہور شافعیہ پر ثبوت جنت کے نسبت کوئی حجت نہیں ہو سکتی کیونکہ خود امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے تو حراً اذ علیکم قول انکم مثل اللہ تعالیٰ و علیکم لا اول و لا آخر انکم کما فرمایا ہے یعنی اپنے عقولوں سے اللہ تعالیٰ کا مثل اور اپنے وہم و گمان سے اوسکا حد کرنا حرام ہے انتہی۔ اور محدثین جنت جبر یہ بات خوب یاد رہے کہ اوس لونڈی کے قول فی السماء کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مجمع ایمان ٹھہرانا کسی قول سے آنحضرت کے ثابت نہیں ہے بلکہ آپ کے قول سے تو یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچتی ہے کہ اوس ذات مطلق سے قید جنت کی نفی جو عبارت سے عموم معیت سے افضل ایمان ہے کما روی ابن مرادویہ و البیہقی فی الشعب عن عبادہ بن الصامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان من افضل الايمان المراء ان يكلم ان الله عز وجل معه حيث كان ذكره الحقا

السیوطی فی تفسیرہ الدرامہ المتشور یعنی بہ تحقیق کہ افضل ایان آدمی کا یہہ جانے کہ بیشک  
اللہ عزوجل اوس کے ساتھ ہے جان کہیں ہو۔

**قال** لیکن بعضے شافعیہ منکر ہیں جہت کے اور مقرر ہیں فوق و علو کے اور بعضے دونوں  
کے جس طرح امام رازی۔

**اقول** بعضے نہیں بلکہ کل شافعیہ محققین جہت مکانی کے منکر اور فوق و علو معنوی  
کے مقرر ہیں چنانچہ مشہور از خرواری متقدمین شافعیہ سے امام ہتھی و غزالی و بیضاوی  
وطیبی و طبری و مستطانی وغیرہ کے اقوال ابھی آئیں گے اور یہہ جو کہا گیا ہے کہ امام رازی  
جہت و فوق و دونوں کے قابل ہیں محض غلط ہے کیونکہ امام صاحب اربعین میں  
فرماتے ہیں وَ تَرَى الْجَمْعَ لَا دُكَيْمًا مِنَ الْعُقَدِ الْمُتَفَقِّئِينَ عَلَى الْإِطْلَانِ هَٰذَا  
الْفَقْدَانِ فَإِنَّ أَنْبَاءَ الْجَمْعِ لِلَّهِ لَمْ يَقُلْ بِهِ إِلَّا الْحَنَابِلُ وَالْإِسْكَانِيَّةُ  
وَأَمَّا كُلُّ مَنْ سَوَّى بَيْنَهُمْ مُتَّفِقُونَ عَلَى أَنْبَاءِ ذَاتِهِ مَتَّعًا عَنْ الْإِخْتِصَاصِ  
بِالْحَبَرِ وَالْجَمْعِ۔ تو دیکھتا ہے جمہور دانا با ان عقابینے علماء متکلمین کو متفق ہیں اس  
کے اطلاق پر کیونکہ ثابت کرنا جہت کا واسطے اللہ کے قابل نہیں ہوا اسکا مگر خابلہ  
کو راسیہ اور جو لوگ کہ سوائے اُنکے ہیں وہ سب متفق ہیں اور ثابت کرنے اس بات  
کے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس پاک ہے خصوصیت سے مکان و جہت کے۔

یاد رہے کہ یہاں خابلہ سے مراد وہ لوگ ہیں جو دراصل عقیدہ کراسیہ کا رکھتے ہیں مگر  
بظاہر ایکو خابلہ مشہور کر کے بدنام کنند و کمونائے خند ہوئے ہیں۔

اور محققین شافعیہ سے **قال** إِلَيْهِ فِي كِتَابِ الْإِعْتِقَادِ وَهُوَ يَعَالِي عَنِ الْجَمْعِ وَقَالَ  
الْإِمَامُ الْغَزَالِيُّ فِي الْأَحْيَاءِ إِنَّهُ لَيْسَ مُخْتَصًّا بِجِهَةٍ وَلَا مُتَّفَقًا عَلَى الْمَكَانِ

وَقَالَ فِي الْمَعَارِجِ الْقُدْسِ إِنَّ جَمِيعَ مَا يَهْدِي بِهِ الْمَشْيَهْدُ مِنْ اثْبَاتِ الْجِهَةِ وَالْقُوَّةِ  
وَالصُّورِ وَالْمَحْكَانِ فَلَا يُنْقَالُ كُلُّهُ بِاطِلٍ وَقَالَ الْبُضَاوِيُّ فِي طَوَالِعِ  
الْأَنْوَارِ وَلَا فِي جِهَةٍ وَحِيدَةٍ وَقَالَ الطَّبِيبِيُّ فِي حَاشِيَةِ الْمَشْكُوتَةِ وَهُوَ تَعَالَى مَنْزِلُهُ  
عَنِ الْجِهَةِ وَالْمَكَانِ وَقَالَ الْعَلَامَةُ الْحَلَبِيُّ وَلَيْسَ بِجِهَةٍ وَمَكَانٍ وَقَالَ  
الْقُسْطَلَانِيُّ فِي شَرْحِ الْبَحَارِ ذَاتُ اللَّهِ تَعَالَى مَنْزِلُهُ عَنِ الْمَكَانِ وَالْجِهَةِ  
بَعْنِي كَمَا يَهْتَمُّ بِنَ كِتَابِ الْإِعْتِقَادِ مِنْ أَوْرَدِهِ بَرْتَبِ جِهَتٍ سَ اور کہا امام غزالی نے  
احیاء میں تحقیق وہ خاص نہیں ہے کسی جہت کے ساتھ اور نہ شہر ابو اسبہ مکان پر اور  
کہا معارج القدس میں تحقیق جو کچھ کہ مشبہ نے از روئے مذکور اس کے کیا ہے  
اثبات جہت و فوہیت اور صورت و مکان و انتقال کا وہ سب باطل ہے اور کہا  
بضاوی نے طوابع الانوار میں نہیں ہے جہت و چیز میں اور طیبی نے حاشیہ  
مشکوٰۃ میں کہا اور وہ تعالیٰ منزہ ہے جہت و مکان سے اور کہا علامہ عینی نے  
اور نہیں ہے جہت و مکان میں اور کہا قسطلانی نے شرح بخاری میں ذات اللہ  
کی منزہ ہے مکان و جہت سے۔

**قال**۔ قول چارم شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رح نے فرمایا بڑا مایہ جگر شیخ ابو ظاہر  
مدنی نے اپنے باب کے خطے کہ شیخ ابو الحسن نے اپنی کتاب میں کہا میں مذہب امام  
احمد پر ہوں مسئلہ صفات میں کہ اللہ تعالیٰ فوق العرش ہے انتہی اس قول سے  
حجت جنابہ پر تمام ہے اور جمہور مخالف کلمہ ہی عقیدہ ہے الا ما اشار اللہ وشد احمد بلکہ  
گردہ میں جس قدر مخالف کو توفیق احقاق حق کی اس مسئلہ خاص میں ملی اور کو نہ ملی۔  
**اقول**۔ حق سبحانہ تعالیٰ کے فوق عرش ہونیکو تو سب مانتے ہیں امام احمد خلیل کی

تخصیص سے ضرورت ہے کیونکہ حدیث صحیح سے ثابت ہو چکا ہے کہ ﴿فَمَا لَكُمْ فَوْقَ ذَلِكَ﴾  
 ہاں اگر گفتگو ہے تو ذات مطلق کا حصر عرش پر کرنے اور فوق سے جہت کے مراد لینے میں  
 جس کا قائل نہ کوئی امام ہے نہ کوئی مقلد چنانچہ قال محمد بن محمد السعدی الحنبلی فی  
 کتابہ فی مناقب الإمام احمد فی بیان اعتقادہ ﴿كَانَ يَذْهَبُ إِلَىٰ  
 مَذْهَبِ السَّلَفِ مَعَ الْقَوْلِ بِالتَّنْزِيهِ بِهِ وَالنَّفْيِ التَّشْبِيهِ﴾ انتہی کہا محمد بن محمد  
 حنبلی نے مناقب میں امام احمد کے بیان میں ان کے عقاید کے تھا اور کا مذہب سلف کا  
 ساتھ قول تنزیہ اور نفی تشبیہ کے انتہی اور کہا ہے سنوسی مالکی نے شرح  
 میں اپنے تحقیق ملا لیا ہے حشویہ نے ساتھ اس مذہب فاسد لینے جہت کے بعض  
 ائمہ اہل سنت کو اکثر اوقات نسبت کی ہے اس بات کے طرف احمد بن حنبل کے  
 رضی اللہ عنہ اس واسطے کہ یہ مقلد ہیں اس امام کے فروع میں پس ہم کیا اور ہوں  
 جیسا کہ وہ تابع ہوئے ہیں ان کے فروع میں تابع ہیں ان کے عقاید میں بھی حالانکہ  
 علیحدہ ہیں ان سے اس بات میں کہ وہ عقیدہ امام کا مثل عقیدہ ان کے کے اس واسطے  
 کہ امامت ان کی علم توحید میں اور طریق اہل سنت کے ہے جن پر کہ اجماع ہوا ہے اور  
 مناظرہ امام احمد کا اہل بدعت کے ساتھ اور امتحان کرنا اور کذا ذات اللہ تعالیٰ میں  
 مشہور ہے الخ چنانچہ خود امام احمد حنبل رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ لَا يُوصَفُ اللَّهُ  
 تَعَالَىٰ إِلَّا بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسُهُ أَوْ وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ  
 وَسَلَّمَ لَا تَجَاوِزْنَا الْقُرْآنَ وَالْحَدِيثَ الْخ یعنی امام احمد نے فرمایا کہ نہیں وصف  
 کیا جاتا اللہ تعالیٰ مگر ساتھ اس چیز کے کہ وصف کیا ہے اس سے اپنا اور وصف  
 کیا ہے جس چیز کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اور نہیں بڑھتے ہیں ہم



بوقت حاجت کے آسمان کو قبلہ دعا بنایا تو بوقت عبادت کے خانہ کعبہ کو قبلہ صلوٰۃ کا ٹھکانہ  
حالانکہ اوس ذات مطلق کا نہ آسمان مکان ہے اور نہ کعبہ گھر۔

**قال**۔ قول ششم سالہ بخاریہ میں ہے بذیل اثبات جہت شیخ ابوالحسن اشعری درابانہ  
شرح و بیان این عقیدہ منوودہ بدان قایل گشتہ است انتہی اشعریہ کو یہی حجت کافی ہے  
**اقول**۔ قول چہارم میں ابھی بیان کیا گیا تھا کہ شیخ ابوالحسن اشعری نے اپنی کتاب  
میں لکھا ہے کہ میں مذہب امام احمد پر ہوں مسئلہ صفات میں کہ اللہ تعالیٰ فوق عرش  
ہے اس میں تو کہیں جہت کی قید نہیں لہذا اس جہت کے قایل ہونے کے نسبت اشعریہ  
پر کوئی حجت نہیں ہو سکتی کیونکہ قال الامام ابوالحسن الاشعری فی کتاب الاصول  
الکبیر لا یحب ان یکون نفس الباری عما وجل جسمًا او جوہرًا او محدّدًا  
او فی مکانٍ ما کان او غیر ذلک مما لا یجوز علیہ من صفات الغادرۃ لکنا  
کہا امام ابوالحسن اشعری نے کتاب اصول الکبیر میں نہیں واجب یہ کہ ہو ذات باری  
جسم جوہر و یا محدّد و یا خاص مکان میں کہ نہ ہو دوسری جگہ یا سوائے اسکے جو جائز نہیں  
اور اوسکے ہمارے صفات سے بسبب جدا ہونے اوس کے ہم سے انتہی۔ پس اس  
قول سے توفیق جہت کی نفی اور مطلقیت ذاتی ثابت ہوتی ہے جیسا کہ امام موصوف  
نے اپنی کتاب ابانہ میں اول ذکر کیا استواء علی العرش کا اور پھر نزول الی السماء الدنیا  
وغیرہ صفات اللہ کا اور پھر کہا وان اللہ یقرب من عباده کیف شاء کما  
قال ولحق اقرب الیہ مرجبل او دیدا انتہی یعنی اللہ تعالیٰ قریب ہے اپنے  
بندوں کے بطرح سے کہ وہ چاہتا ہے جیسا کہ فرمایا ہے ہم بہت نزدیک ہیں بندہ سے  
اوسکی نگ جان سے انتہی پس اس سے ثابت و متحقق ہو گیا کہ امام اشعری رحمۃ اللہ علیہ

کا اپنی کتاب ابائے میں باوجود ثبوت استواء و نزول ذاتی کے قرب ذاتی کا ذکر کرنا دلالت کرتا ہے ثبوت عموم احاطت و سمیت ذاتی پر جو یہ منافی ہے ثبوت جہت و قید ذاتی مطلق الہی تعالیٰ شانہ کے۔

**قال**۔ قول مفتی غنیہ الطالبین میں ہے بجهة العلو وہ جہت علویں میں ہے۔  
**اقول**۔ ہم سابق لکھ چکے ہیں کہ غنیہ کا کہنے تصنیف سے ہونا ثابت نہیں ہوتا چنانچہ شیخ الحدید عبدالحق دہلوی نے ویسا ہی غنیہ میں فرمایا ہے کہ ہرگز ثابت نشدہ کہ غنیہ از تصنیف آنجناب است اگرچہ افتاب آن بآنحضرت شہرت دارد و نظر بر آن کہ شاید در آن حرفے از آن جناب بود ترجمہ کردہ ام النسخ اور نیز تنفیذ الکلام المنسوب الی غوث الانام اور مرام الکلام میں لکھا ہے کہ ان الغنیۃ لیست من مؤلفاتہ و یدل علیہ کثیرۃ الاحادیث الموضوعۃ فیہا فقط

**قال**۔ قول مشہور کتاب البجۃ میں جان لو کہ عبادت تمہاری نہیں گہستی زمین میں بلکہ عبادت آسمان پر کیا اللہ نے الیہ یصعد الکلام الطیب و العمل الصالح پس رب ہمارا جہت علویں میں ہے انتہی شعرانی نے اسکی تاویل کی ہے لیکن ساتھ ایک طرح کے اقرار کے یہ دونوں کتابیں شیخ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ کے ہیں انہیں ہم لفظ جہت موجود ہے کہ وہ صوفیہ و اولیا پر حجت افکنی تمام ہے کہ یہ سردار ہیں تمام اولیا و صوفیہ کے۔

**اقول**۔ قول مفتی غنیہ میں جہت کا لفظ مذکور ہے حالانکہ اسکا حضرت کے تصنیف سے ہونا ثابت نہیں تو پھر اسکا حوالہ ہی فضول ہے بلکہ غنیہ میں جہت کے لفظ کا وارد ہونا ہی آپ کے تصنیف سے ہونے پر اور تائید ملتی ہے کیونکہ جسکا اصول توحید و وجود ہی

تو وہ پہر جہت کے تنگ و تاریک گڑھے میں کیونکر جا کر گیا اور کتاب ہجرت ہمارے نظر سے نہیں گذری خیر یہ تو صحیح ہے کہ عبادت زمین میں نہیں گہستی بلکہ آسمان پر چڑھتی ہے کیونکہ وہ عمل صالح ہے اور صالحون کا ٹھکانا بھی فوق سما ہے پس اس قدر بیان ہے تو اللہ تعالیٰ کا جہت طور ہی میں رہنا ثابت نہیں ہو سکتا غالباً رب ہمارا جہت علو میں ہے یہاں جہت کا لفظ الحاقی ہو تو بھی کچھ عجب نہیں کیونکہ لفظ فوق کے ساتھ جہت کی تراش تو العادة طبعیہ خاصہ کے حکم میں ہو گئی ہے علی الخصوص جبکہ امام شعرانی نے بھی یہاں ٹوکا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ ضرور دال میں کچھ کالا ہے کیونکہ گروہ صوفیہ و اولیاء متفق ہیں اوس ذات مطلق و مقدس سے نفی قید و جہت و تجنیز و تکاثر کا کہا قال الشیخ محی الدین العربی قدیس سترہ فی الفتوحات المکیۃ فی القلۃ مقدس عن الجہات ولا نظار وقال شیخ شہاب الدین الشہروردی قدیس سترہ فی عقیدتہ فی توحیدہ تعالیٰ لا فی مکان اذ لو کان فی مکان تسلسل وقال الامام الزبائی الشیخ عقیف الدین الیافعی فی لشر الحاسن تعالیٰ عن الجہات ولا فظا و لا حدود الخ وقال ابو عثمان المغربی رحمۃ اللہ علیہ لیس لذات اللہ تعالیٰ امام و لا خلف و لا فوق و لا تحت و لا یمنہ و لا یمسہ تعالیٰ وقال الاو ستاد الامام ابو القاسم القشیری فی الرسالة لا لد تعالیٰ جہۃ و مکان وقال الامام الزبائی مجدد الالف الثانی الشیخ احمد السہروردی قدیس سترہ فی المکتوب السابع والستین من الجلد الثانی زمان و مکان و جہت را و حضرت او تعالیٰ گنجائش نیست این مہم مخلوقات او نہ و قال الاستاد الامام ابو القاسم القشیری سمعت والشیخ اباعبد الرحمن محمد بن الحسین



السَّائِرُ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ يَقُولُ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مُوسَى السَّلَامِيَّ يَقُولُ سَمِعْتُ  
 الشَّيْخَ يَقُولُ جَلَّ الْوَاحِدُ الْمَعْرُوفُ قَبْلَ الْحَدِّ وَدَايَ الْجَهَاتِ الْخ كَمَا إِيَّامُ  
 قشیری نے سنائیں شیخ ابو عبد الرحمن سے وہ کہتے ہیں سنا ہے میں نے کہتے ہوئے  
 عبد اللہ موسیٰ سلمیٰ کو انہوں نے سنا ہے یوں کہتے ہوئے شبلی رحمۃ اللہ علیہ کہ پاک  
 ہے واحد معروف قبول کرنے جہات سے الخ یہ حضرت شبلی رحمۃ اللہ علیہ سردار  
 اولیاء کے مشرکون میں ہیں اور اخراج کیا ہے ابو نعیم نے حلیۃ الاولیاء میں محمد بن اسحاق  
 سے اور اس نے عثمان بن سہ سے کہ فرمایا ہے علی کرم اللہ وجہہ نے جواب میں سوال  
 یہود کے سبکدہانہ و تَعَالَى عَنْكَ تَكْتِفٍ مِنْ دَعَمِ اِنَّ الْاِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَ فَتَك  
 جہل الخالق المعبود و من ذکر ان الامکان یہ یحیط لزمۃ الحیات  
 والخلق ذیل ہوا الخیط مکی مکان الخ یعنی پاک و برتر ہے اللہ تعالیٰ  
 ظاہر کرنے کیفیت سے اس شخص کے جو زعم کرتا ہے اس بات کا کہ ہمارا معبود محمد و یحییٰ  
 بہت میں ہے پس وہ بخانا خالق معبود کو اور جس نے ذکر کیا اس بات کا کہ مکان او کو  
 احاطہ کرتے ہیں تو لازم ہوگی اسکو حیرت و گڑبڑ بلکہ وہی محیط ہے سب مکانوں کو الخ  
 پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا جو سردار ہیں سردار اولیاء کے اس ذاتی  
 حق سبحانہ تعالیٰ سے نفی کرنا مکان و حدیئے تخیز و جہت کا حجت تمام ہے تا مگر وہ اولیاء  
 و صوفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے۔

یہ خوب یاد رہے کہ مرتبہ ولایت کا عبارت ہے حق سبحانہ تعالیٰ کے ساتھ نسبت تقرب  
 کے بالفعل شخص سے نہ صرف علماً بلکہ شہوداً لیکن اس نسبت تقرب کا شہود منحصر ہے  
 شرف سر توحید و جدی پر پس اس صورت میں سردار اولیاء کے اپنے سر کو نہ کہ اپنے

مولیٰ کو دوسرے سمجھتے ہیں اس سر ولایت و نسبت تقرب کی حقیقت کو نہ سمجھ سکا اور اس کے کہ  
من ذاقہ۔

**قال**۔ قول نہم محمد بن مصل نے کتاب سیف السنۃ الرفیعہ میں لکھا ہے خدا جہاں  
اپنے مخلوق سے اور فرشتے اس کے چڑھتے ہیں اور اسی کے پاس آتے ہیں اور اسی  
نے مسیح علیہ السلام کو اپنے پاس بلا لیا اور اسی کے پاس کلمے پاک چڑھتے ہیں۔

**اقول**۔ اس قول سے دو امر متبذو ہوئے ایک یہ کہ خدا جہاں ہے اپنے مخلوق سے  
یہ امر منافی ہے اس قول کے جس سے ذات حق سبحانہ کا قیام و قرار علی العرش ثابت  
کیا گیا تھا کیونکہ جب اس کی ذات عرش سے جو مخلوق ہے جدا ہے تو پھر عرش پر اس کا  
ٹھہرنا باطل ہو گیا (یا درہے کہ یہاں ہنہ جدا کے ایسے ظاہری معنی لئے ہیں جس کو ایک  
عامی دہناتی بھی سمجھ چکے)

دوسرا یہ کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے آسمان پر ہے کیونکہ فرشتے اسی کے طرف چڑھتے  
ہیں اور اسی نے حضرت مسیح کو اپنے پاس بلا لیا اور اسی کے طرف کلمے پاک چڑھتے ہیں  
تو پھر وہ قول باطل ہو گیا جو اللہ تعالیٰ کا ذات کے عرش پر ہونا ثابت کیا گیا تھا پس ایسی  
دلیل لائے سے فائدہ ہی کیا تھا جس سے اصل دعویٰ ہی باطل ہو جاوے الحمد للہ علیہ

**قال**۔ قول دہم امام نووی رحمۃ اللہ شرح مسلم میں ہے فَنَحْنُ قَالُ بَانَاتٍ جَمْعُ  
فَوْقَ مِنْ غَيْرِ خَدَائِدٍ وَلَا تَحْصِيَةٍ مِنَ الْكُتُبِ نَائِلَاتٍ وَالْفَقْهَاءُ وَالْمُتَكَلِّمِينَ  
یہ سب متکلمین و فقہاء و محدثین جو قایل بہت فوق ہیں اہل سنت و جماعت سے ہیں  
اور یہاں سے معلوم ہوا کہ انکار بہت پر اجماع و اتفاق نہیں ہوا اور کیونکر ہو تا کہ ساری  
امت گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی واللہ اعلم۔

اقول۔ التنبیہ فی التشبیہ میں ہے کہ قال الامام الفوی فی شرح مسلم فانہ لقال  
 ما نزلہ عن التجسید و لا انتقال و التحذیر فی حجتہ و عن سایر صفات المخلوقات  
 یعنی کہا امام نووی نے شرح مسلم میں اللہ تعالیٰ پاک ہے جسم و انتقال و قبول مکان سے  
 کسی جہت میں اور جمیع صفات مخلوق سے انتہی۔

اب یہاں کیا کہیگا کہ امام نووی نے تو شرح مسلم میں صاف جہت کی نفی اور ذات  
 پاک سے کرنے کے علاوہ صفات مخلوق سے ہی اسکی تنزیہ کی ہے جس سے یہی جہت کی  
 نفی اوس ذات مطلق سے ہو جاتی ہے کیونکہ جہت میں حد و کیف ہے اور وہ خاص  
 و لا لازمہ جسم ہے بلکہ امام موصوف کا پہلے قول میں فوقیت سے حد و کیف کی نفی کرنا  
 خود وہ مبنی ہے جہت مکانی کی نفی پر۔

بالفرض اگر یہ کہہ جائے کہ اس جہت کے قابل متکلمین اور فقہاء میں تو اسی قیاس کی گنجائش ملتی  
 کہ شاید کسی متکلم نے اپنے عقل و قیاس کے زور سے جہت کو کہیں سے کہیں گھٹا لایا ہے یا  
 کوئی فقیہ اپنی فقاہت کے زور سے جہت کے استنباط میں خطا کی ہے مگر معلوم نہیں  
 کہ محدثین کس بنیاد پر جہت کے قابل ہو گئے کیونکہ کسی ایک حدیث میں بھی جہت کا لفظ وارد  
 نہیں ہوا ہے اور نہ از روئے لغت کے فوق کے ظاہری معنی صرف ایک جہت مکانی  
 میں مقید ہے حالانکہ سان عرب پر لفظ فوق کا جہت و غیر جہت کے معنوں پر مستعمل ہی  
 جسکا بیان گذر چکا اور اللہ تعالیٰ کی فوقیت سے جملہ متکلمین و فقہاء محققین نے اوس  
 ذات مطلق سے قید و جہت مکانی کی کجی نفی کی ہے اور محدثین کے مذہب میں تو صفات  
 الہی میں چون و چرا ہی نہیں ہے چنانچہ ہم نمونہ دو دو قول امام متکلمین اور سب برآوردہ  
 فقہاء اور مشیو اسے محدثین کے درج ذیل کرتے ہیں امام المتکلمین حجتہ الاسلام محمد غزالی

احبار میں فرماتے ہیں کہ خدا پاک ہے اختصاص جہالت کے اور باب عقاید میں فرماتے ہیں کہ نہ طرفین اور چہ تین اسکو گہیر سکتے ہیں نہ زمین و آسمان اور امام فخر الدین رازی فرماتے ہیں کہ علماء شعلیں نے اتفاق کیا جہت کے لطلان پر اور سربراہ دور فقہا امام ابو حنیفہ نے فرمایا ہے کہ جس نے حصر کیا اللہ تعالیٰ کو جہت فوق یا تحت میں تو کافر ہو گیا اور بھی فرمایا ہے کہ جس نے توحید کیا واسطے حق کے مکان کا پس وہ بہم ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ حق سجانہ تعالیٰ کو اپنے وہم و گمان حدیث جہت ثابت کرتا حرام ہے یہ اصل اقوال مفصلاً گذر چکے ہیں اور پیشواے محدثین امام نس بن مالک سے پہنچنے والی روایت کی ہے اللہ تعالیٰ ہے جیسا کہ اپنا وصف آپ فرمایا اور نہیں کہا جاتا کہ ایسا ہے یا ویسا اور نیز امام مالک استوار سے پوچھے تو کیفیت مجہول و السوال عنہ بدعت فرمایا ہے بلکہ اصحاب سلف و خلف سے جن ائمہ دین و محققین و مجتہدین و محدثین نے ذات مطلق حق سجانہ تعالیٰ سے الفاظ جہت وحد و مکان کے ساتھ بالتصریح نفی فرمائی ہے اور جن کے اقوال باوجود عدم موجودگی کتب کے اسوقت جب قدر بہم پہنچے ہیں انکے اسامے گرامی و وثیقہ درج ذیل رکھے جاتے ہیں جنکے بخارج الیس اقوال تک اس رسالہ میں اس غرض سے لائے گئے ہیں تاکہ ثابت و مستحق ہو جاوے کہ اہل سنت و الجماعت کا نفی جہت پر اجاع و اتفاق ہو گیا ہے۔ کیونکہ ہوگا اشارت اسے گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی و اللہ اعلم۔ صحابہ رضی اللہ عنہم سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ اصحاب سلف صالح میں تابعی

عہ چونکہ ہمارے پاس اسوقت ایسی کوئی کتاب موجود نہیں تھی جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ ان حضرات سے کون تابعی کا اور کون تابع تابعی کو اتنا تو معلوم ہے کہ انکا شمار اصحاب سلف میں ہے۔

مرتجع البانی سے ذی النون مصری و سہل بن عبد اللہ تشری و امام جعفر صادق و سفیان  
 و شعبہ و یحییٰ بن زید و حماد بن مسلم و شریک بن زنی اللہ عنہم و اصحاب حدیث سے شافعی  
 و ابو داؤد و ابو یوسف و یحییٰ بن جعفر رحمۃ اللہ علیہم۔ اور طحاوی رحمۃ اللہ علیہ ہی صاحب الزوائد  
 والدراست ہیں۔ ائمہ فقہاء سے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ائمہ عقاید سی امام ابو اسحاق  
 انصاری اور ابو منصور رازی رحمۃ اللہ علیہما اور مفسرین معتبرین سے حافظ ابن کثیر  
 اور ثعلبی رحمۃ اللہ علیہما۔ اور اصحاب حنفیہ سے ابو یوسف۔ محمد بن حسن شیبانی و  
 ابن ابی عامر و نسفی۔ و سرراج الدین اوشنی و علامہ محمد بن ابراہیم الولی القرشی و طاهر  
 بن المسلم الخوارزمی۔ و فاضل محمد البرکوی و شیخ عبدالسلام و ملا علی قاری و سیّد صفی الدین  
 سجاری۔ و شیخ عبد الرحمن محدث دہلوی۔ اور مولانا بکرا العلوم عبدالعلی و شاہ ولی اللہ  
 محدث دہلوی۔ و مولانا شاہ عبدالعزیز دہلوی و قاضی ثناء اللہ بانی تہی رحمۃ اللہ علیہم  
 اور اصحاب شافعیہ سے امام البحرین ابی المعالی عبدالملک بن عبداللہ بن یوسف الجوبی  
 و ترمذی و امام محبت الاسلام غزالی و امام الرازی و مفتی الانام غزالی بن عبدالسلام  
 و تاج الدین سبکی۔ و حافظ جلال الدین بیوطی و بیضاوی۔ و طیبی۔ و ابوجیان۔ و امام زہری  
 و علامۃ الجلی و حافظ ولی الدین عراقی و محقق تفتازانی و قاضی عضد الدین و عسقلانی  
 و حافظ صلح الدین خلیل بن کیتانی۔ و شیخ الاسلام شیخ ذکرار رحمۃ اللہ علیہم و اصحاب  
 مالکیہ سے ابن قریب و سنوخی و قاضی ابوبکر بن العزلی و محمد ابراہیم المالکی التلمسانی و  
 و سنوخی و ابراہیم اللقانی و شیخ احمد الدردیر رحمۃ اللہ علیہم۔ اور اصحاب خالہ سی ابن ابی  
 یعلیٰ الفراء و شیخ محمد السفارینی۔ و شیخ عبدالباقی رحمۃ اللہ علیہم و اصحاب صوفیہ سے  
 شکی و جنید بغدادی و شیخ عبدالقادر جیلانی و شیخ شہاب الدین سہروردی و جنید بن

شیخ محمد بن الدین بن العزنی و عبد الکریم حبلی و شیخ ابوالحسن شافعی و امام ابوالقاسم القشیری و شیخ  
 ابوطاہر القزوينی و امام شعرانی و ابوبکر محمد اسحاق و امام ربانی شیخ عقیقت الدین یافعی و ابوالکلام  
 شافعی و امام ربانی مجدد الف ثانی و ملا جامی سید نقاش بغدادی رحمۃ اللہ علیہم اجمعین۔  
 اس قول و ہم کے ضمن میں انکار جہت پر اجماع نہ تو ملے گی جو یہ وجہ لکھی ہے کہ ساری ہست  
 کما رہی پر جمع نہیں ہو سکتی جس سے اس بات کا اظہار کرنا چاہا ہے کہ منکر جہت کا مگر ادب  
 سالک امام مالک سے استواء کی کیفیت پوچھی گئی تھی تو نہ صرف اس سوال کو بدعت کہا  
 بلکہ اس سائل سے کہا کہ میں ڈرتا ہوں کہ کہیں تو گمراہ نہ ہو جاؤ گے کلمہ اگر یہ لوگ  
 اس وقت ہوتے جو لفظ فوق سے جہت کو نکالا ہے تو خدا اجائے کہ امام مالک ان کے  
 شان میں کیا فرماتے اور کس سلوک سے پیش آتے۔

قال۔ قول یازدہم شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب نزول الرب الی السماء والارض  
 میں جہت فوق کو بدلائل صحیح ثابت کیا ہے جلال الدین دوانی نے کہا ابن تیمیہ اور  
 ان کے اصحاب کو سیل عظیم ہے طرف اثبات جہت فوق کے الی قولہ باوجود علوم مرتبہ  
 ان کے کے علوم نقلیہ و عقلیہ میں انتہی۔

اقول امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ احیاء العلوم میں فرماتے ہیں کہ انہ مسلو علی العرب  
 علی الوجه الذی قالہ وبالمعنی الذی اسرأ استواء منہا عن الالباس ولا استقرار  
 والکن والحول ولا انتقال پس اس نفی انتقال سے حق سبحانہ تعالیٰ کا ایسا نزول جو  
 نقل و حرکت زمانی و مکانی کے مستلزم ہو باطل ہو گیا جس کو ہم نے اسکے سابق بدلائل  
 ثابت کر دیا ہے اور جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ انقائ میں فرماتے ہیں کہ ایمان  
 اسکے صفات پر لاوین۔ اور اسکی معنی مرادی کو حوالہ بخدا کریں اور اسکی تفسیر کریں

ابراہیم بن ابی الدین دوانی کے اس کہنے سے کہ ابن تیمیہ اور اس کے اصحاب کو میل  
غظیم ہے طرف اثبات جہت فوق کے یہ کہان سے ثابت ہو گیا کہ جلال الدین  
دوانی کا بھی یہی عقیدہ تھا بلکہ (اون کے اصحاب) یعنی ابن تیمیہ کے ساتھ اور ان کے  
مقلدین کو خاص کر نادالالت کرتا ہے کہ اس عقیدہ خاص میں ابن تیمیہ کے ساتھ چپ  
اور معتقدین بھی ہیں اور نیز میل غظیم کے کہنے سے ثابت ہوتا ہے کہ ابن تیمیہ سبارہ  
میں غلو کر گئے ہیں واللہ اعلم بالصواب۔

**قال**۔ قول دونوں ہم حافظ ابن القیم رح نے حاوی الارواح میں کہا وقد جمعت  
مِنْهُ فِي مَسْئَلَةِ عَلْوِ الْاَلِ عَلَيْهِ خَلْقُهُ وَاسْتَوَائِهِ عَلَيْهِ عِزَّتُهُ وَسُخْرَاؤُهُمْ  
یعنی مجھے اس مقدمہ میں ایک کتاب متوسط لکھی ہے۔

**اقول**۔ کتاب لکھی تو کیا موافق سبحانہ تعالیٰ کو تو بے شک اس نے مخلوق پر علو  
ذاتی حاصل ہے اور اس کا استواء علی العرش بھی صحیح ہے یہ امر تو قرآن سے خود ثابت  
ہے البتہ معرض نزاع میں اس کی ایسی معنی کا لینا ہے جس میں کلمہ کیفیت ہو یہ تو بیان بالا  
سے ثابت ہی نہیں ہوتا۔

**قال**۔ قول سید زعم ابوالولید رشید نے کہا جہت کو ہمیشہ شریعت والے ثابت کرتے  
آئے ہیں یہاں تک کہ معتزلہ نے اس کی نفی کی اور متاخرین اشاعرہ نے ماننا ابوالوا  
وغیرہ کے اس کی پیروی کی یہاں تک کہ کہا سب شریعتیں مبنی ہیں اس بات پر کہ  
اللہ تعالیٰ آسمان پر ہے اور وہیں سے فرشتے اترتے ہیں وحی لیکر طرف پیغمبر کو  
اور وہیں سے کتابیں نازل ہوئیں اور اس طرف حضرت شب معراج میں گئے  
اور سارے علمائے متفق ہیں کہ اللہ و فرشتے آسمان پر ہیں جس طرح سب شریعتیں

اوس پر متفق ہیں پہ تقریر عقلی سے بھی اسکو ثابت کیا اور اس شبے کو جسکے سب سے  
 جہیمیہ نے نفی کی تھی جہت کی باطل ٹھہرایا پر کہا کہ ثابت کرنا جہت کا واجب ہے شرع  
 و عقل دونوں سے اور باطل کرنا اسکا باطل کرنا ہے ساری شریعتوں کا انتہی مخصوص۔  
**اقول** علم کا دعویٰ اور پہر پہر بے دلیل دعویٰ کہ ثابت کرنا جہت کا واجب ہے  
 شرع اور عقل دونوں سے اور باطل کرنا اسکا باطل کرنا ہے ساری شریعتوں کا انتہی  
 قابل افسوس ولایق حیرت امر ہے کیونکہ شریعت کے دلیلیں چارہن اولاً قرانی  
 کسی ایک آیت میں خدا تعالیٰ کے لئے جہت ثابت نہیں ہے ثانیاً کسی حدیث میں  
 بھی حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت جہت کا لفظ وارد نہیں ہوا ہے بلکہ یہ ایک منکر  
 لفظ ہے کیونکہ شرع نے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت اسکا استعمال ہی نہیں فرمایا ہے  
 ثالثاً نہ اجماع امت ہوا ہے نہ زمانہ صحابہ کو دیکھئے کبھی کسی نے فوق کی تاویل جہت کے  
 ساتھ نہیں کی پہر تابعین و تبع تابعین نے بھی کبھی حق سبحانہ تعالیٰ کے حق میں  
 جہت کو ثابت نہ کیا اور بعد اوسکے بھی ہر زمانہ کے ائمہ دین و علماء و محققین نے اسکا  
 انکار اور تردید فرماتے رہے ہیں جبکہ حال مشتے نمونہ از خردوار سے اس مختصر رسالہ  
 کے ملاحظہ سے دل نشین ناظرین ہو جاوے گا اب رہی چوتھی دلیل قیاس کی اگرچہ یہ  
 منصب عالی ہر مقلد و غیر مقلد کو حاصل نہیں ہے خیر اگر کوئی کچھ ہاتھ پیرا سکتا ہے  
 تو چاہئے کہ وہ قیاس خلاف قرآن و حدیث و اجماع کے نہ ہو۔ جبکہ ان تینوں دلیلوں  
 سے جہت کے وجود کا ثبوت تو کیا بلکہ قرآن و حدیث کے اطلاقیات و نزاہت و عظم  
 معیت ذاتی کے ثبوت سے قید جہت و مکان کی کلی باطل ٹھہرتی ہے جبکہ اجماع است  
 بھی ہو گیا ہے تو پہر بیچارہ قیاس اس غفقا صفت جہت و مکان کو کہاں سے



دہونڈ لاویگا۔ اگر کہیں سے کچھ پہنچ کر نچلا بھی تو خلاف نص کے وہ کس کلام میں آئیگا  
 چونکہ قیاس کی بنیاد عقل سلیم پر ہے جبکہ دلائل عقلی سے بھی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی  
 ذات مطلق کے نسبت قید و جهت مکانی کا باطل ہونا ثابت ہو چکا ہے تو پھر قیاس کا  
 موقع باقی ہی نہیں رہا مان ابو الولید رشید کا منشاء قیاس صرف اس قدر ہے  
 چونکہ فرشتے آسمان سے وحی لیکر طرف پیغمبروں کے اترتے ہیں اور آسمان سے کائنات  
 نازل ہوئیں اور آسمان کے طرف آنحضرت صلی اللہ علیہ والہ وسلم شب معراج میں  
 گئے تھے لہذا ثابت ہوا کہ حق سبحانہ تعالیٰ آسمان پر ہے (مگر افسوس کہ یہ تمام قیاس  
 انخالص استوی علی العرش کے مخالف واقع ہو رہا ہے) چونکہ آسمان زمین کے اوپر  
 بجہت فوق ہے لہذا حق سبحانہ تعالیٰ کا بھی بجہت فوق ہونا ضرور ہوا فقط اگر چہ ہنر  
 سابق متعدد مقامات پر اس بے بنیاد قیاسی عمارت کو عقل و نقل کے پرزور دلائل سے  
 بجلی منہدم کر ڈالا ہے تاہم اگر کوئی دوسرے قیاسی صاحب نے اس قیاس کے  
 مقابلہ میں اپنا قیاس یوں مجاہدین چونکہ موسیٰ علی نبینا و علیہ السلام سے حق سبحانہ تعالیٰ  
 نے علی الارض کلام کیا اور خانہ کعبہ کو بیت اللہ کہا اور کعبہ کو بیت اللہ کہہ دیا  
 اَرْضِهِ يَصْلَحُ فِيهَا عِبَادَهُ (الترمذی) یعنی حجر اسود زمین پر خدا کا سید ہوتا ہے  
 جس سے اپنے بندگوں سے مصافحہ کرتا ہے اَيْضًا اِنَّ قُلُوْبَ نَبِيِّ اَدَمَ كُنْ اَلْكَائِنِ  
 اَصْبَعَيْنِ مِنْ اَصْبَاعِ الرَّحْمٰنِ كَقَلْبٍ وَاحِدٍ اَيْضًا فَهٗ كَيْفَ يَشَاءُ (مسلم عن  
 عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما) بیشک قلوب بنی آدم کے سب رحمن کے دو انگلیوں کے  
 درمیان ہیں مثل ایک تلس کے پیرتا ہے اور سکو جبرجہاں ہے اَيْضًا اِنَّمَا مَعَ جَدِّكَ  
 اِذَا ذَكَرْتَنِي (بخاری عن ابی ہریرہ) یعنی میں بوقت میرے ذکر کے میرے بندے کے

ساتھ ہوں ایضاً فَإِنَّ رَبَّهُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْقُبُلَةِ - بخاری عن حدیث انس ابن  
 بیشک رب او کا درمیان او کے اور قبلہ کے ہے ایضاً أَقْرَبُ مَا يَكُونُ الْقَبْلُ  
 مَرْدَبَهُ وَهُوَ سَكَنُهُ (مسلم عن ابی ہریرہ) یعنی قریب تر ہونا بندہ کا اپنے  
 رب سے اور وقت میں کجب وہ سحرہ میں ہے اور نیز قولہ تعالیٰ مَا يَكُونُ مِنْ  
 قَوْمٍ ثَلَاثَةٌ إِلَّا أَحَدُهُم رَايَ بَعْضُهُمُ الْآخَرَ هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِنْ  
 ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ معهم این کا نو ۲۸ ع یعنی نہیں ہوتی مصلحت  
 تین میں مگر وہ جو تھا ہے اونکا اور نہیں پہنچ مگر وہ جیسا ہے اونکا اور نہیں کم اوس  
 اور نہ زیادہ مگر وہ ساتھ ہے اوس کے جہاں کہیں کہ ہودین۔

نشاء قیاس یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام زمین پر خدا سے باقین کین اور خانہ کعبہ کو  
 بیت اللہ کہا اور حجر اسود کے مصافحہ کو اپنا مصافحہ کہا اور بنی آدم کے قلوب کو  
 اپنے دوا انگلیوں کے درمیان رہنا بیان کیا اور بندہ ذاکر کے ساتھ اپنا رہنا بیا  
 فرمایا اور زمین سجدہ کرنے سے اپنی قربت کا حاصل ہونا بیان کیا اور زمین کے  
 ساتھ اپنا جو تھا ہونا اور ہر جا کے ساتھ اپنا پانچواں رہنا بلکہ ہر ایک کے  
 ساتھ اپنا بالذات ہونا بیان فرمایا چونکہ یہ سب زمینی واقعات یغیون کے  
 ساتھ کے ہیں اور زمین تحت آسمان کے واقع ہے لہذا اللہ تعالیٰ کی ذات  
 مطلق کا علی الارض ہونا بھی ثابت ہوا تو حیث فوق کی قید باطل ہو گئی۔ اب  
 فرمائی ببقابلہ پہلے قیاس کے اس دوسرے قیاس میں تو کچھ کسر باقی نہیں رہی  
 اگرچہ ثبوت جہت کے نسبت ابوالولید رشید کی تقریر عقلی رہا ان مذکور زمین کے  
 مگر ہر ادسکی نفی کے نسبت امام حجت الاسلام کی اوس تقریر عقلی کے ترجمہ کو یہاں

نقل کرتے ہیں جسکو امام صاحب نے احیاء العلوم میں تحریر فرمایا ہے اللہ تعالیٰ  
 کسی طرف میں خالص رہتا وہ ہمہ جہت ہے کہ طرفین کا پیچھے ہیں اور پیچھے رہنے  
 بائیں آگے۔ پیچھے آدرا ہمہ سب انسان کے وجود سے پیدا ہوئے ہیں انسان  
 وجود ایسا بنایا گیا ہے کہ پاؤں تو زمین پر لگیں اور سر اس کے مقابل و درمیان  
 رہے پاؤں کے طرف کا نام نیچے رکھا اور سر کے طرف کا اوپر اور پھر انسان کے  
 دونوں طرف دو ہاتھ پیدا کئے گئے ہیں ایک تو زیادہ قوی ہوتا ہے اور  
 ایک کمزور قوی کا نام دھننا رکھا اور کمزور کا بائیں زیادہ قوی ہاتھ کی طرف  
 دہننے کہا اور دوسرے کمزور کے طرف کو بائیں پھر انسان ایک طرف کو دیکھتا  
 ہے اور ادر کو چلتا ہے اسکا نام آگے رکھا اور اس کے مقابل میں  
 کی طرف کا پیچھے اس سے ظاہر ہے کہ ہمہ جہت طرفین انسان کے وجود سے  
 پیدا ہوئے ہیں اگر اس وضع پر نہ پیدا ہوتا بلکہ گیند کے طرح گول ہوتا تو ہم  
 جہتیں ہی نہ ہوتیں پس اللہ تعالیٰ نہ تو ازل میں کسی طرف خاص تھا کیونکہ جہتیں  
 حادث ہیں جو انسان کے وجود سے پیدا ہوئے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے  
 نہ پاؤں ہیں اور نہ سر کہ اسکا نیچے اور اوپر ہونے والے نہ بائیں نہ آگے  
 نہ پیچھا اور نہ اب کسی جہت میں خاص ہو سکتا ہے کیونکہ انسان کی بدنش  
 کے وقت کسی جہت سے خاص تھا انتہی۔  
 اور ہمہ دلیل بھی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کسی جہت سے خاص ہوتا وہ ضرور  
 خالی نہیں ہو سکتا یا تو جو ہر کے طرف اپنے جہت سے مخصوص ہو گیا یا عرض کے  
 مانند جو ہر ہے اور ثابت ہو چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو ہر سے جدا اور نہ

پس وہ کسی جہت میں خاص نہیں ہے  
 اور یہ دلیل بھی اگر خدا تعالیٰ عالم کی کسی ایک طرف مثلاً اوپر کی جہت ہو تو عالم  
 کے محاذی ہوگا۔ اور جو جسم کسی کے محاذی ہو تا ہے وہ یا تو دوسرے  
 کے برابر ہوتا ہے یا اس سے چھوٹا یا بڑا اور یہ تینوں امرا سے ہیں کہ  
 ان سے ماننا پڑتا ہے کہ خدا تعالیٰ کے لئے۔ مقتدار سے حالانکہ اس کی  
 ذات اس سے پاک ہے اب رہا یہ کہ اللہ تعالیٰ اوپر کے جہت میں  
 نہیں ہے تو دعا کے وقت آسمان کی طرف ہاتھ کیوں اٹھاتے ہیں اس کی  
 وجہ یہ ہے کہ دعا کا قبلہ وہی طرف ہے اور اس میں یہ اشارہ ہے کہ دعا  
 جس سے مانگی جاتی ہے اس میں جلال اور کبریا کی صفت ہو اور جو بلندی  
 کے قریب ہوتی ہے وہ بزرگی اور برتری پر دلالت کرتی ہے۔ اور قریب  
 اور بزرگی اور غلبہ کے رو سے اللہ تعالیٰ ہر ایک موجود کے اوپر ہی انتہی  
 اب یہ ارشاد فرمائے کہ اس فقر عقلی کے سننے کے بعد کیا پیر بھی  
 ابو الولید کے فقر عقلی کی ضرورت باقی ہوگی۔ خدا خیر کرے اول تو  
 قول دہم میں ذات مطلق کے نسبت قید جہت کے انکار کو تو کراہی  
 پر محمول کیا تھا اور اس قول میں اقرار جہت کو واجب کر دیا ہے۔  
 خدا معلوم پیر آئندہ چکر اور کیا کہا جاوے گا۔  
 قال قول چہار دہم حافظ زمینی نے ایک جلد لکھا ہے اور اس میں کل کیا  
 استواء و فوق اور کل احادیث اور تمام آثار صحابہ اور تابعین اقوال  
 علماء دین کو جمع کیا ہے ذکرہ الشوکانی۔

اقول شک استواء و فوق کے آیات و احاد و مشہودات و غیرہ ضرور جمع کئے گئے ہوں گے لیکن خوب یاد رہے کہ اوس میں کوئی ایک آیت یا حدیث یا اثر تو ثبوت حجت مکانی کے بارہ بین ہوگی اگر ہونی تو آپکی ذات سے کب ایسی توفیق تھی کہ ایسے بکار آمد لفظ کو بار بار بیان کر کے یوں ہی بیکار میوڑ دیتے۔

قال قول بانزدہم امام محمد بن علی شوقانی نے رسالہ الارشاد و النصف میں کہا ہے حق وہی ہے جو مذہب سلف کا ہے استواء خدا کا عرش پر اور ہونا اوسکا جہت میں مصرح ہے بہت بلکہ قرآن میں اسی طرح آنحضرتؐ سے یہی اوسکی تصریح بہت حدیثوں میں کی ہے بلکہ یہاں ہے اوسکو ہر کوئی اپنے جہی میں اور احساس کرتا ہے اوسکا اپنی فطرت میں اور کہینہی ہے اوسکو طبیعت اوسکی طرف اوسکے جسطرح تو دیکھتا ہے ہرستغیث کو طرف خدا کے اور التجا کرنے والے کو طرف اوسکے اور دعا کرنے والے کو کہ وہ اشارہ کرتا ہے اپنے ماتھے سے طرف اوسکے یا اٹھاتا ہے اپنی نظر طرف اوسکے اور برابر میں اس بات میں دقت پیش آنے ایسے امور

کے عالم و جاہل انتہی

اقول اللہ تعالیٰ و تقدس کا استواء و الارش تو بہت جگہ قرآن میں مصرح ہے مگر ہونا اوسکا اوسی جہت میں ایک جگہ ہی نہیں ہے بلکہ قرآن تو فاینا فلو افثم وجہ اللہ سے تخصیص جہت فوق کی بجلی نفی کرتا ہے اسی طرح حدیث کا حال ہے اگرچہ باعتبار اپنی فطرت کے

پرستش اور دعا کرنے والا اشارہ کرتا ہے اپنے ہاتھ سے اور اہمیت ہے  
 نظر کو طرف اوسکے لیکن شہادت الہی نے اس فطرتی قید جہت فوق تو نہیں  
 لئے قید کی طرف موندہ اور سجدہ کر نیکا حکم دیا اور اوسکو قبلہ نماز کے سوا  
 قبلہ رعایا بنایا تاکہ باعتبار اس حکم شریعت کے ہر عبادت کرنے والا کھڑے  
 ہو تاکہ طرف قبلہ کے اور سجدہ کرتا ہے خدا کو اور دعا مانگتا ہو اوس  
 چنانچہ مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی نے تفسیر عزیزی میں  
 آیہ کریمہ قَائِمًا تَلُوهُ اَفْئِدَةً وَجْهًا لِلَّهِ کے تحت میں اس روایت کو لکھا ہے کہ  
 نزول این آیت در حق دعا است نہ در حق نماز چنانچہ از حدیث یحییٰ و حجاب  
 وضو پاک مرویست کہ چون آیت اِذْ دَعَوْنِي اُجِبْ لَكُمْ نَازِلْ شَدَّ مَرْدَمٍ بِرِسْدِهِ  
 بکدام سمت متوجہ شدہ دعا کنیم در جواب ایشان این آیت نازل گشت  
 (رواہ ابن جریر و ابن المنذر عن اصحابہ و غیرہما عن وغیرہ) انتہی پس باوجود  
 اس قدر مطلقیت جہت دعا کے پھر اگر کوئی دعا کنندہ جہت فوق سماء  
 کے طرف متوجہ ہو کر قبلہ دعا کو مقید سمجھے تو اسکی عاقبت و جہاں ہے  
 اب رہا یہ امر کہ حق سبحانہ تعالیٰ کا جہت فوق میں ہونا مذہب سلف کا  
 ہے لیکن اسکی نفی بالتحریج الہی ہم ثابت کر آئے ہیں چنانچہ یہاں نفی ص  
 یعنی جہت کے نسبت اصحاب سلف سے بھی ایک روایت کافی د  
 وانی و شافعی ہے سر وئی البیہقی فی کتاب الاسماء عن ابی داؤد قال  
 کان سفیان الثوری و شعبانہ و حماد بن زید و حماد بن سلمہ و شریک و  
 ابو عوانہ لا یحیدون ولا یشعہون ولا یمثلون یرون الحدیث لا یقولون

کیف و اذا سئلوا اجابوا بالا و قال ابو داؤد و هو قولنا انتہی سینہ روایت  
 کی بیہقی نے کتاب الاسماء میں ابو داؤد سے کہا ہے مستطاب غری اور  
 شعبہ و حماد بن زید اور حماد بن سلمہ اور شریک اور ایز عوانہ و غیرہ کہتے  
 اور نہ تشبیہ دیتے اور نہ تشبیل دیتے روایت کرتے تھے جو حدیث کو نہیں  
 کہتے کیفیت اور حیح سوال کئے جاسکتے تو دیتے جواب ان کے اور یہاں  
 ابو داؤد نے وہی قول ہے ہمارا فقط

قال قول شانزدہم ابو عیسیٰ ترمذی نے فرمایا عظیم و قدرت و سلطان و انوار  
 ہر جگہ ہے اور وہ عرش کے اوپر ہے جس طرح بیان کیا اور میں نے اسے اپنی کتاب  
 میں انتہی۔

اقول مجھے یاد پڑتا ہے کہ کتاب فتح الباب العنایہ اولی الابواب بالک  
 انتقاد رجیع میں نواب صدیق حسن خاں صاحب نے کہا ہے کہ سب سے عظیم  
 اس معاملہ میں امام زہری مالک بن انس رضی اللہ عنہ کہا ہے کسی نے  
 ان سے کیفیت استواء کی پوچھی تھی کہا کیف غیور معلوم والایستواء  
 غیور محمول والایکان بلہ واجب والیسوال عنہ بدعت ہے کہ مجھ کو ڈر لگتا ہے کہ  
 کہیں تو گمراہ ہوں۔ تو پیراد سکو اپنے پاس سے نکلوا دیا اسکو پہنی ہے بھی  
 میں بھی سے روایت کی ہے باقی رہیں آیتیں قرب و معیت و غیرہ اس کے  
 سوا ان پر بھی ایمان لانا مطابق خواہر الفاظ کے فرض یہ کیفیت الہی  
 حوالہ علم الہی ہے اگرچہ اکثر مفسرین اور اہل علم نے اسکو محمول علم و علو پر  
 و نظر کر کیا ہے مگر ہر کو کچھ ضرورت اس تاویل کی بھی نہیں ہے فقط تحقیق

اور سنی اور سنی خدا کو سو فیہا کافی وافی شافی ہے۔

اور نواب صاحب محدوح نے دلیل الطالب الی ارجح المطالبین امام شریعت  
کی کتاب تحف سیرہ قول نقل کیا ہے کہ فکذا نقول فی مثل قولہ سبحانہ و  
مکملہ ایضا حکمت وغیرہ من آیات المعیت فنقول فی مثل ہذا الایات  
مکملہ اجازہ فی القرآن ان اللہ سبحانہ مع ہا دلاء ولا تکلف بتاویل ذلک  
کما تکلف غیرنا بان المراد بهذا الکوون وھذا المعیت کون العلم ومعیتہ فان  
ھذا شعبة من شعب التاویل تخالف مذهب السلف وبتاین ما کان  
علیہ الصحابة والتابعون والتابعونھم الح حاصل ترجمہ ایسا کہتے ہیں  
ایسے آیتوں میں جو وارد ہیں کہ اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے جہاں کہیں کہ  
ہم ہو اور ایسے ہی آئین خدا کے قرب و معیت کے سوا ایسے آیتوں کے  
باب میں کہتے ہیں ہم کہ قرآن میں ایسا ہی آیا ہے کہ بیشک اللہ تعالیٰ سبحانہ  
ان لوگوں کے ساتھ ہے ہم ادسکی تاویل میں تکلف نہیں کرتے ہیں جیسا کہ  
ہمارے سوا اور لوگ تکلف کرتے ہیں کہ خدا کے اس ہوتے اور ادسکی  
معیت سے مراد ہوتا علم کا اور علمی معیت کا ہے کیونکہ یہ شاخ ہے تاویل  
کی شاخوں سے اور یہہ بخلاف مذہب سلف کے ہے اور مخالف اس  
طریقہ کے جس پر صحابہ اور تابعین و تبع تابعین تھے انتہی۔

خدا تعالیٰ صدیق حسن خان صاحب کو اسکی جزاے غیر دیکر انہوں  
یہاں امام مالک اور امام شریعت کافی کے ہر دو اقوال کے نقل سے کہے  
اصول اس خاص مسئلہ میں قایم کر دے اولاً جیسا کہ آیات استواء



کی معجزہ ہلا کیف ہیں اور سبطر آیات قرب و میت کے معنی بھی سب کے کیف میں  
 ناسیاً جیسا کہ استواء کے ظاہر الفاظ پر ایمان لانا فرض ہے اس سبطر قرب و میت  
 کے ظاہر الفاظ پر بھی ایمان لانا فرض ہے اور کیفیت اور سبکی حوالہ ظہری کرنا  
 جائز ہے ثالثاً قرب و میت سے علم و عون و نصر وغیرہ مراد لیا جائے گی کہ  
 شاخ ہے را بھا کسی صحابی یا تابعی یا تبع تابعی نے آیات قرب و میت  
 علم مراد نہیں لیا ہے۔ لہذا یہ تاویل بدعت ہے۔

پس ان چاروں اصول کو حرز جان کر رکھو یہی چار اصول ہیں جن سے  
 ادن تمام تاویلات لا طائل کی تردید ہو جاتی ہے جو آگے پیشکش ہونے والی ہیں  
**قال** قول ہفدم شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے رسالہ کتاب میں باب جسے  
 میں لکھا ہے عن اس مقام میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ثابت کیا ہے اپنے  
 لئے جہت فوق کو بعدہ کہا کہ یہی مذہب ہے امام مالک اور ادن جہت کو  
 امام ابو الحسن اشعری کا انتہی۔ یہاں سے معلوم ہوا کہ وہ جو رسالہ اعتقاد  
 میں لکھا ہے کہ بمعنی تجز و جہت وہ بتقلید متکلمین حنفیہ لکھا ہے اور یہاں جو  
 کہا ہے کہ حق ثبوت جہت فوق ہے یہ بطریق تحقیق کے قرین ہے اور  
 تحقیق راجح ہے تقلید پر واللہ اعلم۔

**اقول** اس فصل کے قول چہارم میں شاہ ولی اللہ صاحب محدث نے  
 بیان کیا ہے کہ اس کے استاد شیخ ابو طاہر مدنی نے اس کو اپنے پاس لے  
 خط سے بہ پڑایا تھا کہ شیخ ابو الحسن اشعری نے اپنی کتاب میں کہا ہے  
 کہ میں امام حنفی کے مذہب پر ہوں مسند صفات میں اور فصل چہارم میں

قول چھارم لکھا ہے کہ امام احمد اقرار کرتے ہیں اللہ تعالیٰ کے استواء پر عرش  
 کے جس میں قید جہت کی نہیں ہر یس اس سے ثابت ہو سکتا ہے کہ ابو الحسن  
 اشعری کا اعتقاد ہی مثل مذہب امام احمد بن حنبل کے مسئلہ صفات میں ہے کیف  
 تھا بلا قید جہت کے جس کے ابو طاہر مدنی نے شاہ صاحب کو پڑھایا تھا قال لفظ  
 ابن عساکر فی تبیین کذب المفسری لسانہ فی الامیۃ الاربعۃ فی اصول الدین  
 مختلفین بل لیس اہم فی القول بتوحید اللہ و تفریقہ فی ذاتہ و صفاتہ توفیق  
 و علی نفی التشبیہ عن القدیم سبحانہ و تعالیٰ محبتہ و لا لا اشعری فی الاصول  
 علی منہا جہد منتظر۔ کہا مانتا ابن عساکر نے تبیین میں کہ جہت کہا ہے مفسر نے  
 نہیں دیکھا ہم نے ایہ اربعہ کو اصول دین میں مختلف بلکہ دیکھا ہے جہت تو ہیں  
 توحید اللہ تعالیٰ کے اور اسکی تشریح ذاتی و صفاتی میں متفق اور اوپر نفی  
 کرنے تشبیہ کے قدیم سچا نہ تعالیٰ سے سیکے سکوا کہنا اور اشعری اصول میں  
 طریقہ پراسکتے ہیں انتہی۔

قطع نظر اسکے جبکہ شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنی عقاید فارسی میں  
 یہ لکھا ہے کہ داد پاک است از حد و شتجد و از جمیع وجوہ نہ جوہر است  
 نہ عرض نہ جسم نہ ذرہ چیز است و نہ در جہت اشارہ کردہ نمی شود سوئے  
 و اینجا و آنجا صحیح نمی شود ہر سو سے حرکت و انتقال و تبدل و ذات و صفات  
 و کے پس یہ غور کے قابل مقام ہے کہ کس کس طرح سے شاہ صاحب نے  
 مختلف الفاظ و پیرایہ سے جہت و تخریک نفی کی ہے اور پیراؤں کے نیچے  
 لکھتے ہیں کہ او بالا سے عرش است چنانکہ تعریف کرد ذات خود را و لا کن بحد

مکانی وجہ سے، یہاں بھی مکرر اوس ذات مطلوبہ کے استوی علی العرش  
سے تخیز و مکان و جاسے کی نفی کر کے تنزیہ و مطلقیت کو حق سبحانہ تعالیٰ کے  
ثابت فرمایا ہے باوجود اسکے کہ یہ خیال کہ شاہ صاحب محدود جہت کے  
قابل ستیہ باطل و محال بلکہ یہ ایک مجنونا نہ خیال ہے

اب رہی یہ بات کہ رسالۃ الذب عن ابن تیمیہ میں یہ شاہ صاحب نے  
یہ کیوں لکھا کہ اللہ تعالیٰ نے ثابت کیا ہے اپنے لئے جہت فوق کو میں  
کہتا ہوں کہ قرآن میں حق سبحانہ تعالیٰ نے تو اپنے لئے کہیں جہت کو ثابت نہیں کیا  
بلکہ یوں فرمایا ہے کہ یخافون رحمہم من فوقہم۔ یا ارشاد کیا ہے کہ (مولا علی)  
فوق عبادہ یعنی کسی مقام پر قرآن مجید میں لفظ فوق کو جہت نہ متعین  
کیا اور نہ کہیں معنی فوق کی تفسیر جہت کے ساتھ کی ہے تو یہ شاہ صاحب  
جیسا شخص ایسی بے اصل بات کہ دعویٰ کیونکر کرتا کہ خدا تعالیٰ نے اپنے  
لئے جہت فوق کو ثابت کیا ہے۔

گمان غالب یہ ہو کہ شاہ صاحب نے صرف لفظ فوق کا لکھا ہو  
لیکن شاہ صاحب کے ان معتقدوں نے اپنے عقیدت کے بموجب  
اوسکو جہت کے ساتھ تعبیر کیا ہوگا جیسے کہ عموماً لفظ فوق سے مراد تعبیر  
جہت وہ سمجھے ہو۔ میں واللہ اعلم بالصواب

پس اس صورت میں شاہ صاحب کے نسبت یہ کہے گئے کہ ان کی  
جاسکتا ہے کہ انہوں نے اپنے اعتقادی رسالہ میں تو تنزیہاً اوس ذات  
سے نفی جہت مکان کی کہے جو دراصل وہ بد اعتقادی شے مگر ابن تیمیہ کے

حالات میں جو ایک طرح کی وقایہ نگاری ہے بطور تحقیق کے جہت و تہمت کے ثبوت کا اقرار کیا ہے مگر صد ہزار افسوس کہ باوجود اس قدر عقیدت مند کی شاہ صاحب پر بد اعتقادی کے سوائے رفض کی تہمت بھی لگائی گئی ہے کیونکہ تقلید احنفیہ سے ڈر کر ایک ایسے عقیدہ کا اقرار کرنا جو دراصل وہ گمراہی تھی تقیہ نہیں تو پھر کیا ہے۔

اگرچہ رسالۃ الذب تو موجود نہیں ہے لیکن شاہ صاحب کی کتاب قول الجلیل موجود ہے جسکی فصل سوم میں لکھتے ہیں کہ منترہ عن جمیع سائر النقص والزلزال من الجسمیۃ والتخیز والضررۃ والجمۃ والالوان والاشکال پاک ہے نقصان و زوال کے سبب عیبوں سے مجسم ہونے اور احتیاج مکانی اور عرض ہونے اور جہت میں ہونے اور الوان و اشکال سے اور فصل چارم میں فرماتے ہیں کہ ثم یقتضی حضورہ تعالیٰ و نظیرہ و معبرۃ نقوراً جلیلاً مستقیماً مع تنزیہہ عن الجہۃ و المکان یعنی پھر اللہ تعالیٰ کے حضور اور نظر اور اسکی معیت یعنی ساتھ ہونیکو خوب مضبوط تصور کرے باوجود پاک ہونے اس ذات مقدس کے جہت و مکان سے اور اسی کتاب کے فصل پنجم میں فرمایا ہے کہ ترجمہ میں کہتا ہوں حق تعالیٰ کے مظاہرہ کثیرہ ہیں سو کوئی عابد غبی ہو یا ذکی نہیں مگر کہ وہ اس کے مقابل ظاہر ہو کر اس کا معبود ہو گیا ہے اور اسی بہید کے سبب سے رو بقبلہ ہونا اور استوی علی العرش کا شرع میں نازل ہوا ہے اور رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے

فرمایا کہ جب تم نے کوئی نماز پڑھے تو اپنے منہ کے سامنے نہ تھو کے اس  
 واسطے کہ اللہ تعالیٰ اوسکے اور اوسکے قبلہ کے درمیان میں اور آنحضرت <sup>صلی اللہ علیہ وسلم</sup>  
 لوٹے سے پوچھا کہ کہاں ہے اللہ تو لوٹے نے آسمان کی طرف اشارہ کیا  
 پھر آنحضرت نے اوس سے پوچھا کہ میں کون ہوں اوس نے اپنی اونگلی سے  
 اشارہ کیا اوسکی مراد یہ کہ خدا نے تجھکو بھیجا ہے تو فرمایا کہ یہ ایماندار ہے  
 تو اسے سالک سنجہ پر کچھ مضامین اس میں کہ تو متوجہ ہو مگر اللہ ہی کے  
 طرف اور اپنا دل نہ لگا مگر اوس سے اگرچہ عرش کے طرف متوجہ ہو کر او  
 اوس نور کا تصور کر کے جسکو حق سبحانہ تعالیٰ نے عرش پر رکھا ہے۔ اور  
 غایت روشن رنگ ہے چاند کے رنگ کے مانند یا قبلہ کے طرف  
 متوجہ ہو کر چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اوسکے طرف اشارہ  
 کیا ہے تو اس حدیث کا گویا مراقبہ ہو گا انتہی۔

یہاں خوب آنکھ کھول کر دیکھو کہ شاہ صاحب نے کس غمگی اور سادگی  
 کے ساتھ قول اول و ثانی میں اوس ذات مطلق کے عموم معیت کیساتھ  
 تنزیہ جہت و تحیز و مکان سے کی اور اوسکی سن تعلیم فرمائی اور پھر قول ثانی  
 میں اوس ہی واحد مطلق کے بہرہ عرش و قبلہ اور آسمان و زمین وغیرہ  
 اشیاء کے مظاہر ہونیکا ذکر فرمایا کہ کس صفائی سے تحیز و قید و جہت  
 کی نفی فرمائی ہے اور اللہ تعالیٰ کا استوی علی العرش اور  
 نیز اوسکا درمیان مصلیٰ اور قبلہ کے ہونا اور لوٹے کی کا آسمان کی طرف  
 وغیرہ مختلف مظاہر کے ذکر کے ساتھ ہی کن کن لطیف ارشادات سی

اوس ذات مطلق کو بلا قید جہت کے ثابت کیا ہے جسکے ضمن میں سرمدۃ الوجود  
 کے طرف اشارہ فرمایا ہے چنانچہ رسالہ سطحات میں بزیر آئینہ سورہ  
 نور اللہ و نور السموات و الارض کی یہ تفسیر فرمائی ہے کہ ہاں ذات مجرد  
 مفقودہ نور السموات و الارض است اور نیز دوسرے سطوح میں فرمایا ہے کہ  
 ۵ اتصالی بے کیف بے قیاس بہ نسبت ربیعہ الناس را با جان ناس  
 زیر کہ نسبت مجرد محض با جمیع عالم یکے است الخ اسکے بعد پھر کہا کہ ابن  
 اتصال بہر ذرہ نزدیک است۔ پس جو شخص کہ وحدۃ الوجود کا معتقد ہو تو  
 پھر غیر ممکن ہے کہ وہ اوس ذات مطلق کو کہیں کسی جہت و مکان خاص میں  
 مقید کرے باللہ التوفیق۔

پھر رسالہ سطحات میں جناب ممدوح نے یہ تحریر فرمایا ہے کہ  
 بحقیقت این چند میانه (عرش) از شخص اکبر (عالم) جہت فوق و تحت  
 ندارد و معنویت لیکن اختصاص اور چون نفس فلک اظلس (آسمان فنی)  
 اعظم اجرام سماوات است بیشتر است در شرایع الہیہ خدا کے را  
 تبارک و تعالیٰ بفوق و نسبت می دیند مانند آنکہ نفس ناطقہ را ناس نسبت  
 بروح ہوائی زیادہ تر است و منبع روح ہوائی مضغہ قلب است  
 و لہذا روح را با این مضغہ نسبت داده اند الخ

ہاں عالم کے ساتھ عرش کی معنوی احاطت کی وجہ سے جہت  
 تحت و فوق کی نفی کی کیونکہ عرش حقیقت عالم اجسام سب سے بڑا و اجسام  
 ہے تو پھر حقیقت و صورت میں جہت کے نسبت ہی پائی نہ جاوے گی

یاد ہو کہ فی نفسہ عرش سے جہت و تحت فوق کی نسبتیں متقی ہو جائیں گے پہلی  
 ذی العرش کے نسبت فوق کی حکمت کو اس قلیل کے پیرایہ میں سمجھا جا  
 جیسے کہ روح انسانی کو روح حیوانی کے ساتھ ایک خاص نسبت ہے  
 اور روح حیوانی کا منج مضغہ قلب ہونے سے روح انسانی کے  
 نسبت قلب کے طرف کی جاتی ہے اسی طرح عرش کو فلک اطلس کے  
 ساتھ اختصا حاصل ہونے سے ذی العرش کے نسبت بنوق کی جاتی ہے  
 کیونکہ فلک اطلس سب افلاک کے اوپر ہے پس اس مثال سے اور  
 بہتے امور ذہن نشین ہو سکتے ہیں جیسے کہ روح کا بدن میں کوئی خاص  
 ٹھکانہ نہیں لہذا اس کے لئے کوئی جہت ہی محض نہیں ہے یا بطرح روح  
 کو اپنے اجزائے بدن پر بلا حلول و اتحاد کے احاطت و محیت حاصل ہے  
 یا جیسے کہ جمیع اعضاء کے ساتھ باوجود احاطت روح کے بعض اعضاء  
 سفلی کی اسفلیت اور اسماء کی غلطت و عفونت وغیرہ سے روح منزہ  
 رہتا ہے یا بطرح کہ روح کو خامی اجزای بدن کی کیسا تھ با و سف  
 ایکسان نسبت احاطت حاصل ہو سکے پیراؤسکی ایک خاص نسبت  
 مضغہ قلب کے ساتھ کئے جانے سے قلب اوس کا ٹھکانہ یا اوس کے  
 لئے جہت ثابت نہیں ہوتا اسی طرح خالق روح کا بھی اجزائی عالم  
 میں کوئی خاص مکان اور رہنے کا ٹھکانہ نہیں لہذا اوس کو کوئی جہت  
 خاص مقرر نہیں ہو سکتا اور اوس کی احاطت ذاتی بلا حلول و اتحاد  
 ہونے سے عالم کی ذاتی برائی سے ذات الہی منزہ و مقدس ہے

اور یا وجہ و تمام عالم کے ساتھ ایک سان نسبت احاطت و عموم محبت  
 حاصل ہوئے عرش کے ساتھ ایک خاص نسبت تفوق بھی حاصل ہے جو  
 یہ نسبت عبارت ہے استوار سے پس تا آنکہ روح کی ہے جو نبی بے چگونگی کا  
 راز نہ کہنے کے اس شال کی حقیقت بھی نہیں کہلتی ہے۔ واللہ اعلم۔  
 یا وجود استقامت و راحت کے شاہ صاحب کی نسبت یہ غضب کی بدگانی  
 (جو رسالہ انتقاد میں لکھا ہے کہ تمہیں تجر و جہت وہ بتقلید خفیه ہے) سچاں  
 اس کا صاف مطلب تو یہ ہوا کہ شاہ صاحب نے جو لکھا ہے کہ حق سبحانہ  
 تعالیٰ کی ذات مطلق کو تجر و جہت نہیں ہے وہ غلط ٹھہرا تو پھر صحیح یہ ہوا کہ  
 او سکو جہت و تجر ہے جہت اول سے ثابت تو تھا ہی اب اس کے ساتھ  
 تجر بھی ثابت کیا گیا اور اس پر طرہ یہ کہ ایسے ہی جہت پر ایمان لانا واجب  
 ہے اور جہت کا انکار گمراہی ہے حالانکہ تجر میں جائے کا گہر تا لازم اور یہ  
 خاصہ جسم ہے لہذا جو چیز متجربا لذات ہوگی وہ مفہم بھی ہوگی۔ پس  
 حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے شان عظیم میں اس سے زیادہ ظلم عظیم کی بات  
 اور کیا ہو سکتی ہے سبحانہ و تعالیٰ عما یقولوا الظالمون علواً کبیراً دارمی علیہ السلام  
 نے اپنی مسند میں سلیمان بن یاسر سے روایت کی ہے کہ ایک شخص  
 عبد اللہ بن صبیح امیر المؤمنین عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عہد خلافت میں مدینہ  
 میں اگر تشاہات سے پوچھنے لگا اور اس کی خبر خیاب فاروق کو ہوئی  
 آپ نے بلا کر دریافت کیا کہ تو کیوں تشاہات کے معنی کو پوچھتا ہے  
 تو اس نے کہا کہ مجھے شک ہے اس لئے دریافت کرنا ہوں۔ پس



حضرت فاروق نے خرمہ کے شاخون سے اسقدر پیوا کہ کراہان ٹوٹ  
 گئیں اور وہ گر پڑا تو اسکو اصحاب کے حوالہ فرمایا تاکہ بیدار ہو سکے  
 پھر لا دین بعد صحت کے حضرت فاروق نے شش اول سے کہا تمہارے  
 بار جبکہ صبح کو حضرت فاروق کے روبرو حاضر کئے تو فریاد کرنے لگا کہ  
 امیر المؤمنین اگر آپ کا ارادہ میرے بار ڈالنے ہی کا ہے تو اسقدر تکلیف  
 کیون دیتے ہو آخر جناب فاروق نے اسکو مدینہ سے بدر کر کے  
 ابوسوسئی اشعری کے نام لکھا کہ اوس شہر میں جہان وہ رہتا تھا سنادی  
 کرا دین کہ کوئی مسلمان صبح کے ہمرا نہ بیٹھے۔

سب سے پہلے واقعہ اون لوگوں کے جن میں قابل عبرت سب سے جنہوں  
 صفات متشابہ کی ایسی معنوں سے ناویل کرنے میں جو سراسر کیف میں  
 جبکہ زمانہ رضی اللہ عنہم میں صرف متشابہات کی معنی کے دریافت کرنے  
 کے جرم میں عبداللہ بن مسیح اسقدر پیوا گیا اور شہر بدر ہوا اور اپنے  
 بھائی مسلمانوں کی محبت سے علیحدہ رکھا گیا تو بہر کیا حال ہونا اون  
 حضرات کا جنہوں نے استوار کی معنی اللہ تعالیٰ کے بالذات عرش پر  
 بیٹھنے یا ٹھرنے کی کرتے ہیں یا فوق کے ساتھ قید محبت بھی لگاتے ہیں  
 غیر زمانہ صحابہ کا علی الخصوص فاروق اعظم کی خلافت کو تو رہنے دیجئے  
 امام مالک جو تبع تابعی تھے اون سے کسی نے استوار کی معنی پوچھی تھی  
 تو کہا کہ میں ڈرتا ہوں کہ کہیں تو گمراہ نہو جاؤ اور اسکو اپنے مجلس  
 سے نکلوا دیا کاش کے یہ حضرات بھی اوس آخری زمانہ ہی میں ہوتے

اور استواء کی سنی ذات سے اللہ تعالیٰ کے عرش پر بیٹھنے کی کرتے  
 یا فوق سے قید جہت کو ثابت کرتے تو ہم بھی حسن سمجھتے کہ امام مالک  
 رضی اللہ عنہ اُن کی شان میں کیا کہتے اور ان سے کیا سلوک فرماتے  
 قال۔ قول ہجد ہم فرع نایت میں ہے جو آیتین اور حدیثین دلالت  
 کرتے ہیں خدا کے جبری حقیقی ہونے پر اور علو اور فوق اور اسماں پر  
 بوشکی ہم اوس کو اصل چارم میں ذکر کریں گے اور یہی ہے مذہب  
 محدثون کا انتہی۔

اقول۔ حق سبحانہ تعالیٰ کے فوق یا علی اسماء ہونیکے آیات واحاد  
 کے جمع کرنے سے وہ تمام آیات واحادیث استواری العرش کے بل  
 خنیں پڑتے اور نہ فوق کا لفظ وارد ہونے سے اوس کی مطلقیت  
 و عموم سمیت کی نفی ہو سکتی ہے خیر فوق و علو و سمار کے بارہ میں  
 آیات واحادیث کے ہونے کا حال تو معلوم ہوا مگر خدا کے جبری حقیقی  
 ہونے پر جو دلائل بیان کئے گئے ہونگے اوس کا حال نہ بھلا کہیں یہم  
 جزئی مقابل کلی کے تو خنیں ہے۔ جامی قدس سرہ السامی فرماتے ہیں۔  
 ۱۔ این قاعدہ یاد دار کا بجا کہ خدا است + نے جزو نے کل  
 نہ ظرف و نے مطروف است + غرض صفات الہی کے نسبت الہ  
 قسم کی شاخون کا کھان کہیں محدثین کا مذہب نہیں ہے چنانچہ قال  
 البیہقی فی کتاب الاستقار قالوا ای المتقدمون من اصحابنا و امت  
 تبعہم من المتأخرین الاستواء علی العرش قد نطق بہ الکتاب

غیر الہیہ و درودت بہ الاخیار الصیغۃ فقبولہ من جہۃ التوقف واجب  
 دلالت علیہ و طلب الثبوت لہ غیر ساریہ و قال یحب ان یعلم ان استواء اللہ  
 سبحانہ و تعالیٰ یس باستواء اعتدال عن اعوجاج و لا استقرار فی مکان  
 بل بالاسۃ لشی من خلقہ لکنہ مسوعی عرشہ کما اخبر بلا کیف باین من  
 جمیع خلقہ انہی اس کا ترجمہ فصل سیوم کے قول (۲۱) تین آگیا اور کہا  
 ہے امام غامدی نے اپنے عقیدہ میں جس میں بیان کیا ہے عقیدہ اہل  
 اور مذہب فقہائے ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد رحمۃ اللہ علیہم کے برتر ہے  
 اللہ تعالیٰ حمد و ثنات و ارکان و اعضاء و آلات سے اور پیرائے  
 کہ گیرے اور سکو جیات سے مانند تمامی نوپیدا چیزوں کے انتہی ۔  
 اصل کلام فصل ششم کے قول اول میں گذر چکا ۔  
 پس ان اقوال امام بیہقی و طحاوی رحمۃ اللہ علیہما سے جہاں الرد  
 والدراپت اور محققین فقہائے بھی میں ثابت ہوتا ہے کہ متقدمین  
 محدثین اور اذان کے متبع متاخرین اور فقہائے اہل سنت کا مذہب  
 یہی ہے کہ اس مطلق کو قید مکان و جہت سے منزہ و مقدس جانیں  
 اور اس کے صفات فوق اور استوار کو بے کیف سمجھیں اور اس  
 کی معنی صفات مخلوق کے ساتھ نکرین چنانچہ امام حافظ سیوطی رحمۃ اللہ  
 علیہ نے اتفاق میں فرمایا ہے کہ جمہور امت جن میں سلف و اہل حد  
 بھی میں اس بات پر متفق ہیں کہ ایمان صفات الہی پر اور اس کی معنی  
 مرادی کو حوالہ بخدا کرین اور اذان کی تفسیر نکرین ۔

قال قول فواز دھم رسالہ نمبر ۱۰ ص ۱۰۰ ہے اس میں ہے کہ یہ تین تین  
 جگہ شمار و شمار ہے اور اقوال صحابہ اور تابعین اور تابع تابعین اور  
 ائمہ مجتہدین اور اولیٰ و سبکداری کے ہاں یہ تین تین ہیں اور اس کے  
 احادیث و احادیث میں کیا کرتا ہے اور اس کے احادیث میں کیا کرتا ہے  
 اقوال و احادیث میں کیا کرتا ہے اور اس کے احادیث میں کیا کرتا ہے  
 بہر احوال یہ تین تین ہیں اور اس کے احادیث میں کیا کرتا ہے  
 اور اس کے احادیث میں کیا کرتا ہے اور اس کے احادیث میں کیا کرتا ہے  
 علیٰ العرش یا محسن احمدی شانی السہار یا فوقی خزانہ استیلا  
 مطہر کے منہ پر ہے فوق کی قید نکالی جاتی ہے اور یہ کہیں یہ  
 دعویٰ کیا جاتا ہے کہ یہ فوق ہے کہیں یہ دعویٰ کیا جاتا ہے  
 جہت کا قید بڑا جاتی ہے اور کوئی اس قید کے ساتھ نہیں  
 کر بھی ثابت کرنا ہے مگر یہ تین تین تین تین تین تین تین تین  
 حدیث یا اثر بلکہ قول تابعی و تابعی تابعی تابعی تابعی تابعی  
 آیا تھا و احادیث و اقوال ذی علم میں تو مطلق وار د ہو اس کے  
 احادیث و احادیث و احادیث و احادیث و احادیث و احادیث  
 آیات و احادیث کے اس رسالہ میں پانچویں آیت اقوال و احادیث  
 متقدمین و متاخرین کے احادیث و احادیث و احادیث و احادیث  
 متقدمین و متاخرین کے احادیث و احادیث و احادیث و احادیث  
 قال قول بہتم فتح حدیث محمد و احادیث و احادیث و احادیث

امام ابو حنیفہ اور ابو الحسن اشعری و شیخ حیلانی فرمایا کہ انہیں نسبت ایمان  
 دے والوں کا یہی جدا اور احادیث میں مذکور ہے اور اس کے واسطے کہ  
 معتقدان امام ابو حنیفہ و شیخ اشاعرہ و معتقدان اخوان و معتقدان  
 سحر میں عقیقہ ہے۔ تبارک و تعالیٰ اور عزوجل اس عقیقہ والوں کے  
 بے بدین اور طرف ہوا ہے و نہروں کے بل کر میں انہیں  
 اقبال اپنی نگاہوں کو بیان ہی کیا کہ وہ کون عقیدہ ہے جس کے لیے  
 کہنے نسبت استدراک پیدا کیا ہو رہی ہے جو عقیدہ کہ امام ابو حنیفہ  
 کا لفظ تہست و بعدم جلوس و استدراک علی العرش کے نسبت ہے ہم  
 اس کے لکھ چکے ہیں۔ اسی طرح میں نے امام ابو الحسن اشعری کے عقیدہ  
 کو بھی سابق اس کے بیان کر دیا ہے وہ قابل تھے استواء کے لاکھ  
 سینے کسی نے ان میں سے استواء کی معنی عرش پر بالذات جیسے  
 مخرج کی خن کی بلکہ حد و تمیز و حیرت کی نفی فرمائی ہے اسی طرح  
 حضرت محبوب بھائی غوث احمد انی شیخ عبدالقادر عیسیٰ مدنی  
 رحمہ فدا کا مذہب ہی بیان کر دیا ہے کہ جناب محمد روح غوث  
 ذات مقدس الہی کے بار و عین پایہ عالمی برکتیں تھے چنانچہ طریقہ  
 قادریہ کا ہر مہذب و سنی ہے کہ عزم نسبت اس کے مفہوم ہے سب  
 عبادہ جنت کا یا اَللّٰہُمَّ مَعْنٰی کا ہر عقیدہ میں پس اس صورت  
 میں جو نسبت کی نسبت ہے جناب کے طرف کرنا ہوتا ہے  
 حاصل امام ابو حنیفہ یا اشاعرہ یا معتقدان غوث برحق کی عقیدہ

اوس ذات مطلق کی مطلقیت و صفات بے کیف کی نسبت ہر رنگ عقیدہ  
 امام و مقتدا و مرشد خود ہے چنانچہ شیخ عبدالحق محدث دہلوی جو حنفی المذہب  
 و قادری المشرع ہیں تجل الایمان میں فرماتے ہیں کہ ولانی جہت و جہت  
 نیست یعنی بالاد پائین و پس و پیش و چپ و راست نیست و لاف  
 مکی در جائے نیست علیٰ نذا بحر العلوم ملک العلماء مولانا عبدالحق حنفی المذہب  
 و قادری المشرع نے فرح سلم میں کہا ہے و نقالی عن الجهات الست  
 بل الجهات الفیض المتناہیة لان التوجه الی الجهات يستدعی الوضع  
 والتجزی الذین هما من عوادم الجسم الماری و هو سبحانه بری عنهما  
 انتہا یعنی اللہ تعالیٰ برتر ہے جہات ست سے بلکہ جہات غیر تناہیہ سے  
 کیونکہ توجہ جہات کے طرف جہتی ہے وضع خاص اور تجزیہ جوہیہ و دونوں  
 عوارض ہیں جسم مادی کے اور وہ سبحانہ تعالیٰ بری ہے اودن دونوں  
 قال فصل بہتم ثبوت میں اس مسئلہ کے چاروں دلیل شرعی سے۔

اقول ان چاروں دلیلوں سے صفات استوار و فوق و علو ذات  
 مطلق الہی کا ثبوت ہوتا ہے نہ کہ جہت و مکان و تجزیہ وغیرہ کا۔

قال مخفی نیز ہے کہ دلیلین شرع کے باتفاق اہل شرع کے چار میں ایک  
 قرآن دوسری حدیث تیسری اجماع چوتھی قیاس سو مسئلہ استوار فوق و  
 علو کا ان چاروں دلیلوں سے ثابت ہے۔

اقول ہمارا بھی اس پر مخطوطی صاویب کیونکہ جملہ اہل سنت و جماعت کا  
 جن میں سلف و محدثین ہی داخل ہیں یہی عقیدہ ہے کہ اوس ذات مطلق کا

استواء و فوق و غلو بلا کیف ہے بانٹھائے قید جہت و تحیز مکانی و غیرہ  
 حصہ نہایت اللہ از صات الجسدیۃ

اقوال اس طرح پر دلیلین قرآن پاک کی پہلے فصل اول و فصل چارم میں  
 مذکور ہو چکین اور دلیلین حدیث کی فصل دوم و پنجم میں گذر چکین اور دلیلین  
 اجماع اہل علم بلکہ اتفاق جمیع بنی آدم کی فصل سلیم و ششم میں لکھی گئین بانی  
 تیناں کہ چوتھی دین ہے سو وہ ہی اسی کے مقتضی ہے کہ ذات خداوند عالم  
 کی فوق عالم ہو اور دراء الوراۃ داخل عالم اور نہ تحت عالم اور  
 اعلیٰ ہو نہ اسفل غزالی نے کہا لیس فی ذاتہ سواۃ و لا فی سواۃ  
 ذاتہ بنین اوس کی ذات میں سواۃ اوس کے اور نہ اوس کے سواۃ  
 میں ذات ہے اوس کی اور ظاہر ہے کہ عالم نام ہے ماسواۃ اللہ کا اور  
 جب عالم ماسواۃ اللہ ٹھہرایا تو اوس میں ذات خدا داخل بنین ہو سکتی  
 بلکہ یہ اعتقاد حلو یہ و الحادیہ و مہنود و معتزلہ کا ہے کہ وہ خدا کو  
 بذاتہ ہر چیز و ہر جگہ میں جانتے ہیں یا عین خلق اعتقاد کرتے ہیں۔

اقوال - الحق دلائل قرآنی کے فصل دوم، سے اور دلائل  
 احادیث نبوی کے فصل ۲ و ۳ سے حتیٰ سمانہ تعالیٰ کے صفات  
 استواء و فوق کا ثبوت مطلقاً بلا قید تحیز و جہت کے بخوبی ہو چکا ہے  
 اور وہ واجب التسلیم ہے اور جو دلائل اقوال اہل علم کے  
 فصل (۳ و ۶) میں پیش ہوئے تھے وہ باہم دیگر مختلف ہیں اکثر ان  
 نے بموجب طریقہ سلف کے صفات استواء و فوق کا اقرار

بلا کیف کیا ہے اور سمجھوں نے اس کو بقید تجرید و حجت کے مانا ہے  
 ہذا بقایہ قول ثانی کے قول اول پر بے شک اجماع است  
 اہل سنت کا واقع ہوا ہے جسکا ثبوت ابنین اقوال اہل علم کے  
 ضمن میں ہو چکا ہے جو فصل ۶۵۳ میں گذر چکے ہیں اب یہی چوتھی  
 دلیل قیاس کی سودہ بھی اسکی تفتیش ہے کہ ذات مطلق  
 ہر طرح کی تشبیہ سے مطلق اور بر تشبیہ میں منفرہ رہے مینے نہ  
 اس کو قید حجت فوق کی ہو۔ اور نہ تحت کی۔ اگرچہ اس کو قیاس  
 ذاتی حاصل ہے مگر یہ فوق مقتضی قید حجت مکانی و تجرید کا  
 مخفی۔ اسنی طرح با وصف معیت کے ذوات مخلوق کا وہ غیہ ہو  
 باوجود احاطت ذاتی کے وہ نہ داخل عالم ہو اور نہ خارج عالم۔  
 اور نہ مقبل ہو اور نہ منفصل اور با وصف عرش پرستوی ہو نیکی  
 نہ اس کو استقرار جائے حاصل ہو اور نہ تمیز مکانی کیونکہ یہ تمام  
 لوازمات جسمی ہیں لہذا خالق اجسام کا اپنے مخلوقی اوصاف  
 و لوازم سے منفرہ رہنا عین مقتضائے عقل و قیاس ہے۔

اور امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے نہایت درست فرمایا  
 ہے کہ اس کی ذات میں سوا اسے اس کے ذات ماسو کا اللہ  
 کو ہرگز دخل نہیں ہے گویا اس کا مفہوم موافق ہے حدیث شریف  
 کا لا اللہ و لا یکن معہ شئی یعنی اللہ کی ذات کے ساتھ کوئی  
 چیز جو عبارت ہے ماسو اللہ ہی نہیں ہے مثلاً فی حد ذاتہ



اوس کے پاس نہ لوح محفوظ ہے اور نہ عرش و سما اور نہ ما و سما  
 کیوں کہ وہی ہے اور خلیق ہے اوس کے نزدیک کوئی شئی  
 پس اس صورت میں نہ اوس کی ذات عرش پر ٹھہر سکتی ہے  
 کیوں کہ اس صورت فریت سے عرش کے ساتھ اوس کو محاس  
 و تمیز حاصل ہوتا ہے اور نہ وہ ذات مطلق سماوات میں سما سکتی ہے  
 کیونکہ یہ شان حلول کی ہے اور نہ وہ علی السما و متخیز ہے اور نہ اوس  
 کے نسبت کوئی حیت خاص متعین ہو سکتا ہے کیوں کہ یہ تمام امور  
 تقدیر کے ہیں جبکہ اوس کو مکان و تخیز نہیں ہے تو ہر حیت مکانی  
 کیوں کر ثابت ہو سکے جسے کہ کرامیہ و مجسمہ و مشبہ نے گمان  
 کیا ہے اور نہ وہ ذات مطلق کسی اپنے ماسوا رین داخل ہو سکتی  
 ہے اور نہ کوئی ماسوا ر اوس سے متحد ہو سکتا ہے تو بہرہ ذل  
 عین اپنے ذوات مخلوق کی کیسے ہو سکتی ہے جیسے کہ حلولیہ  
 و اتحادیہ و ہنود و مستزاد نے خیال کیا ہے کیوں کہ جو جب اعتقاد  
 کرامیہ و مجسمہ کے بطرح حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات مطلق کا عرش  
 ہی پر ٹھہرایا سما رین رہنا تخیز و حیت کو ثابت کرتا ہے اور مطلق  
 کو مقید کر دیتا ہے اسی طرح بموجب عقیدہ حلولیہ و اتحادیہ  
 کے بھی بر حیث و ہر یکہ میں اپنے مخلوق کا عین ہو کر رہنا متعین  
 مطلقیت و نزاحت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ ہے لہذا ان ہر دو  
 شان کے عقیدے جو موجب نقصان تقدیس الہی ہیں باطل ہیں

قال عبداؤہ اس کے جو قیاس دلیل شرعی ہے وہ قیاس مجتہدین  
 امت کو ہے نہ ماضی کا جسے نامور مجتہدین میں چپار امام  
 ہیں کہ اکثر امت انہیں کی عقلیت سے حواں ہیں سے کسی نے اس کو  
 میں قیاس نہیں کیا اور کہیں کر کے کہ قیاس اس جگہ کرتے  
 ہیں جہاں کوئی نص قرآنی ہو اور نہ دلیل حدیث اور حجت اجماع  
 اور یہاں یہ سب کچھ موجود ہے ان مخالفین نے اس کے  
 خلاف پر قیاس کیا ہے تشابہ سے محکم کوہ ذکر اپنا ٹیپ ہے  
 وہ قیاس بسبب قیاس کتاب و سنت و اجماع سلف کے مردود  
 اقول۔ الحق جس امر کے تصریح میں نص وارد ہو چکی ہو یا اس پر  
 اجماع ہو چکا ہے تو پھر اس کے لئے قیاس کی کوئی ضرورت نہیں  
 ہے لیکن خاص اس استواء صفات میں جو استواء کی معنی ٹھہرنے  
 یا بیٹھنے کی نیکی ہے اور فوق سے بہت مکانی نکالا گیا ہے یہ بالکل  
 قیاس پر مبنی ہے جو خلاف نص و اجماع ہے کیونکہ استواء و فوق کا  
 وہ قیاسی مفہوم متذکرہ بالا نہ کسی نص قرآنی سے ثابت ہے اور نہ  
 دلیل حدیث سے اور نہ اس پر اجماع امت کا ہوا ہے جسکو ہم بشرح  
 و بسط تمام اور ثابت کر آئے ہیں اور نشا اس قیاس کا بھی بتلادیا  
 ہے کہ جب اللہ تعالیٰ عرش و سما پر فوق ہے اور عرش و سما پر فوقیت مکانی  
 رکھتا ہے تو اللہ تعالیٰ کی ذات ہی ہمارے اوپر فوق ہوئی بہت مکانی پس یہ کہہ کر اس  
 قیاس میں ان سب سے لائل شرعی کو قطع نظر کیا گیا ہے کیونکہ حق بجانب تھا استواء و فوق

نقل کرتے ہیں جسکو امام صاحب نے احیاء العلوم میں تحریر فرمایا ہے اللہ تعالیٰ کسی طرف  
 میں خاص کر نہیں رہتا وجہ یہ ہے کہ طرفین جہ ہیں اور پینچے دہنے۔ بائیں۔  
 آگے۔ پیچھے۔ اور یہ سب انسان کے وجود سے پیدا ہوئے ہیں انسان کا وجود  
 ایسا بنایا گیا ہے کہ پاؤں تو زمین پر ٹکیں اور سروں کے مقابل دوسرے طرف  
 رہے پاؤں کے طرف کا نام نیچے رکھا اور سر کے طرف کا اوپر اور پھر انسان کے دونوں  
 طرف دو ہاتھ پیدا کئے گئے ہیں ایک تو زیادہ قوی ہوتا ہے اور ایک کم زور  
 قوی کا نام دھار کہا اور مرکز کا بائیں زیادہ قوی ہاتھ کے طرف کو دہنے کہ اوپر سر  
 کم زور کے طرف کو بائیں پھر انسان ایک طرف کو دیکھتا ہے اور اوپر کو چلتا ہے۔  
 اوسکا نام آگے رکھا اور اس کے مقابل پیٹھ کی طرف کا پیچھا اس سے ظاہر ہے  
 کہ یہ چار طرفین انسان کے وجود سے پیدا ہوئے ہیں اگر اس وضع پر نہ پیدا ہوتا  
 بلکہ گیند کے طرح گول ہوتا تو یہ چہتین بھی نہ ہوتیں پس اللہ تعالیٰ نے انسان کو اس طرح  
 خاص تھا۔ کیونکہ چہتین حادث ہیں جو انسان کے وجود سے پیدا ہوئے ہیں اور  
 اللہ تعالیٰ کے نہ پاؤں ہیں اور نہ سر کہ اوسکا نیچے اور اوپر ہو۔ نہ دائیں نہ بائیں  
 نہ آگاہ نہ پیچھا اور نہ اب کسی جہت میں خاص ہو سکتا ہے کیونکہ انسان کی پیدائش  
 کے وقت کسی جہت سے خاص نہ تھا انتہی۔  
 اور یہ دلیل بھی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کسی جہت سے خاص ہو تو دوسو رتوں سے  
 خالی نہیں ہو سکتا یا تو جوہر کے طرح اپنے جہت سے مخصوص ہو گا یا عرض کے مانند جوہر  
 ہے اور ثابت ہو چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ جوہر ہے اور نہ عرض پس وہ کسی جہت  
 میں خاص نہیں ہے۔

اور یہ دلیل بھی اگر خدا تعالیٰ عالم کی کسی ایک طرف مثلاً اوپر کی جہت ہو تو عالم کے محاذی ہوگا۔ اور جو جسم کسی کے محاذی ہوتا ہے وہ یا تو دوسرے کے برابر ہوتا ہے یا اس سے چھوٹا یا بڑا اور یہ تینوں امر ایسے ہیں کہ ان سے ماننا پڑتا ہے کہ خدا تعالیٰ کے لئے یہ مقدس ہے حالانکہ اس کی ذات اس سے پاک ہے اب رہا

**قال۔** علاوہ اس کے جو قیاس دلیل شرعی ہے وہ قیاس مجتہدین امت کا ہے نہ ماؤنما بڑے نامور مجتہدوں میں جہاں امام ہیں کہ اکثر امت انہیں کی تقلید ہے سو انہیں سے کسی اس مسئلہ میں قیاس نہیں کیا اور کیونکر کرتے کہ قیاس اس جگہ کرتے ہیں جہاں نکتہ فیض قرآنی ہو اور نہ دلیل حدیث اور نہ حجت اجماع اور یہاں یہ سب کچھ موجود ہے ہاں مخالفین کے خلاف پر قیاس کیا ہے تشابہ سے محکم کو روکنا چاہا ہے سو وہ قیاس بسبب قیاس کتاب و سنت و اجماع سلف کے مردود ہے۔

**اقول۔** الحق جس امر کے تصریح میں نص وارد ہو چکی ہو یا اس پر اجماع ہو چکا ہے تو پہلو کے لئے قیاس کی کوئی ضرورت نہیں ہے لیکن خاص اس استواء صفات میں جہاں استواء کی اپنی شہرت یا بیٹھنے کی لیگنی ہے اور فوق سے جہت مکانی نکالا گیا ہے یہ بالکل قیاس پر مبنی ہے جو خلاف نص و اجماع ہے کیونکہ استواء و فوق کا وہ قیاسی مفہوم متذکرہ بالا نہ کسی نص قرآنی سے ثابت ہے اور نہ دلیل حدیث سے اور نہ اس پر اجماع امت کا ہوا ہے جسکو ہم شیخ و بسطہ تمام اور ثابت کر گئے ہیں اور نہ اس قیاس کا بھی ہمنے تبادیل ہے کہ جب اللہ تعالیٰ عرش و سما پر فوق ہے اور عرش و سما پر سے فوقیت مکانی کہتا ہے تو اللہ تعالیٰ کی ذات بھی ہمارے اوپر فوق ہوئی بحجبت مکانی۔ پس یاد رہے کہ اس قیاس میں ادن ہر سہ دلائل شرعی سے قطع نظر کیا گیا ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ استواء و فوق کے

ان معنوں کے نسبت کوئی نص قرآنی ہے اور نہ دلیل حدیث نبوی اور نہ حجت اجماع ہے پس اس صورت میں ظاہر ہے کہ بنیاد اس قیاس کی باطل ہے اور اس قیاس کے بطلان کی یہ بنیاد ہے۔

اولاً نصوص قرآنیہ سے تو یہ آیات ہیں لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ لَّکُمْ بَلَدٌ وَ لَکُمْ یَوْمٌ وَ لَکُمْ لَکِنْ لَّهٗ کُفُوًا اَحَدٌ۔ لَّا تَاْخُذُکُمْ سِنَةٌ وَّ لَّا کُؤْمٌ وَ هُوَ یَطْعَمُهُ وَّ لَا یُطْعَمُهُ وَّ لَا تَجْعَلُوْا لِلّٰہِ اَنْدَادًا۔ سُبْحَانَہٗ وَ تَعَالٰی عَمَّا یَصِفُوْنَ کیونکہ ان تمام نصوص محکمہ سے قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ جمیع لوازم جہی سے پاک اور مخلوقی صفات سے منزوع ہے اور اپنی ذات و صفات میں شریک نہیں رکھتا ہے ثانیاً دلائل احادیث نبوی کے یہ ہیں کہ لَا اُحْصِیْ ثَنَاءً عَلَیْکَ اَنْتَ کَمَا اَنْتَ عَلٰی نَفْسِکَ (مسلم) کیونکہ لا احصى سے آپ نے اوس ذات مطلق کو قید معرفت سے بھی مطلق فرمایا اور نیز فرمایا کہ مَن لَّشَبَّہَ اللّٰہَ بَشَیْءٍ اَوْ ظَنَّ اَنَّ اللّٰہَ شَبَّہَ شَیْءًا هُوَ مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ (ابن نعیم عن ابن عباس ؓ) یہاں تو صرف کسی شی کے ساتھ اوس ذات مطلق کی مشابہت کے ظن ہی کو شرک فرمایا کیونکہ کسی صفت مخلوق کی مشابہت بھی قید ہے لہذا یہ تشبیہ سنائی منزویہ حقیقی کے ہے فَاِذَا قَالَ عَلٰی کَرَمِ اللّٰہِ وَجْہُہٗ سُبْحَانَہٗ وَ تَعَالٰی عَنْ تَلْکَیْفٍ مِّنْ رَّعْمٍ اَنَّ الْہَاکُمُوْدَ فَتَدَّہَمَلُ الْخَالِقُ الْمَعْبُوْدَ وَ مَنَ دَلَّکَانَ الْاَمَّا کَانَ یَدِیْہِ یَحْطِیْ لَزْمَتِہٖ اُحْیٰیْرَتُ وَاَلْخَلِیْطُ اَبْلَ هُوَ اَلْخَلِیْطُ طَارِکُ کُلِّ مَکَانَ (رواہ ابن نعیم فی حلیۃ الادلیا عن محمد بن اسحاق) پس اس دلیل دوم حدیث سے بھی ثابت و متحقق ہو گیا کہ ذات مطلق حق سبحانہ تعالیٰ کی جسم و لوازم جہی سے جو قید و تجزید مکان و جہت و غیرہ ہیں منزوع و متقدس

ثالثاً حجت اجماع بڑے نامور مجتہدوں سے چار امام ہیں کہ اکثر است اونہیں کی  
 مقلد ہے۔ پہلے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ صِفَاتُہٗ بِکَلَامِہٖ  
 یعنی اسکی صفت مثل صفات مخلوق کے کم و کیف نہیں کہنی اور پھر فرمایا ہے  
 مَنْ تَوَقَّعَ الْحَقَّ مَا كُنَّا هُوَ مُشَبَّہٌ لِّکُنْوَہِ کَانَ لَازِمَہٗ جِسْمٌ ہِے اور پھر کہا کہ حَقُّہُ <sup>اللہ</sup>  
 تَعَالٰی فِی الْجَہَتِ الْعُضْوِیَّةِ اَوَالِیِّہِ فَقَدْ کَانَ لَکُنْوَہِ قَبْدِہٖ لَازِمَہٗ جِسْمٌ ہِے  
 اور دوسرے امام مالک رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ هُوَ کَمَا وَصَفَ نَفْسَہٗ  
 وَلَا یُقَالُ کَیْفَ وَکَیْفَ لَکُنْوَہِ کَمَ وَکَیْفَ لَازِمٌ جِسْمٌ ہِے لہذا خالق اجسام کا ہونا  
 جسم سے منزہ و مقدس ہے۔ تیسرے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ جب استوار  
 سے پرچے گئے تو فقال اُمْتُ بِہٖ بَلَا شَبَّہٌ وَصَدَّقْتُ بِلَا تَمْتَلِ بِس  
 حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت استوار کی نفی میں تحییر و تمکن وغیرہ امور تشبیہی و تمثلی سے  
 بچنا ضرور ہے اور جب صفات تشابہ سے پرچے گئے تو فقال حَرَامٌ عَلَی الْعُقُولِ  
 اَنْ تَمْتَلِ اللّٰہُ تَعَالٰی عَلَی الْاَوْہَامِ اِنْ تَحَدَّثَ لَکُنْوَہِ ذَاتِہٖ حَقِّہٖ کی مطالب ہے  
 لہذا وہ علی العرش یا فی السماء محدود نہیں ہو سکتی لہذا فوق سے جہت مکانی مراد  
 لینا حرام ہے کیونکہ جہت مستزم حد ہے اور یہ خاصہ جسم ہے۔ چوتھے امام  
 احمد حنبل رحمۃ اللہ علیہ بھی صفات بے کیف کے قابل تھے فَاَمَّا اَقْوَالُہٗ  
 یُوصَفُ اللّٰہُ تَعَالٰی اِلَّا بِمَا وَصَفَ بِہٖ نَفْسَہٗ وَوَصَفَہٗ بِہٖ سَوَّلَ اللّٰہُ  
 عَلَیْہِ وَآلِہٖ وَسَلَّمُ اَلْحَمْدُ لَہٗ اس عذرت میں استوار سے قیام و استقرار و تمکن  
 کی معنی اور فوق سے جہت مکانی مراد لینا ناجائز ہوا۔ پس یہی مذہب ہے ایسے  
 خفیہ و مالکیہ و شافعیہ و حنبلیہ کا جسکے اقوال سابق گذر چکے۔ لاکھائی نے محمد بن <sup>الحنفی</sup>

رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کی ہے کہ قال النبیؐ انفقوا علی لہم من الشریق  
 و انکم رب علیکم ان بالصفات میں جو کچھ شریک ہو گا لہم من الشریق میں ثابت  
 ہوا کہ سواد اعظم است مجریہ کا اسباب پر متفق ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی ذات  
 مطلقہ قید جہت و تحیز و مکان و غیرہ لادامہ است جہی و شایہست مخلوق سے متماثل نہیں  
 جبکہ یہ تینوں دلیلین تحقیق برکین تدبیر قیاس کی ضرورت ہی نہ تھی مگر چونکہ اسکے  
 خلاف بعض کا قیاس اس امر کا مقتضی ہے کہ ذات خداوند عالم کی فوق عالم ہو  
 یعنی خالق اور ہوا در مخلوق اور اس کے نیچے مگر انوس ہے کہ اس قیاس میں خالق  
 کا امتیاز مخلوق سے جہت مکانی کے ساتھ کیا گیا ہے اور تعجب ہے کہ تاہر کو  
 اپنے تباریت کا اثر ڈالنے کے لئے بندوں کے اوپر بحیث فوق ہونا ضروری  
 سمجھا گیا ہے وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ۔

پس کیون نہیں سمجھتے کہ عقل سلیم تو اس بات کی مقتضی ہے کہ خالق و مخلوق میں ایک  
 ایسی نسبت و جودی کا مواظف ضروری ہو اگر ہر جہل پروردگار جو دین پر آن مخالف و متوجہ  
 کا رہے اور اس نسبت و جودی میں جو تعبیر کی جاتی ہے معیت ذاتی سے بھی کسی طرح  
 بعد و فصل تصور نہ ہو سکے غرض اس کی فوقیت نہ مثل دو جسموں کے جیسے در میان  
 بعد و فصل ہے اور نہ اس کے قرین مانند دو جسموں کے جو جن میں ماس و وصل ہے  
 بلکہ اس خالق اگر کا فوق و قرب ایسا ہے کہ ہونا ضروری ہے جو مخلوقی صفت  
 کے مشابہ ہو کیونکہ کم و کیف بھی خود مخلوق ہے لہذا خالق کم و کیف کے وصف  
 میں کم و کیف کا داخل خلاف قیاس ہے پس جو قیاس کہ مخالف کتاب و سنت ہے

**قال**۔ حافظ ابن القيم فرمایا کہ جو کوئی یہ گمان کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات  
 وصفات سے اس طرح پر خبر دی جب کا ظاہر باطل ہے اور تشبیہ و تمثیل ہے اور جو بڑا  
 ہے خدا نے اول حقیقتوں کو جو مقصود ہیں اوسکے کلام سے اور مرزین بولین بندہ  
 سے دور و دراز اور اشارے کے مثل جیتان و پہلی کے اور صراحت کی تشبیہ  
 و تمثیل اور امور باطلہ کی جو نہیں جائز ہیں خدا پر اور نہ لایق ہیں اوسکو اور ہر خلق  
 سے یہ بات چاہئے کہ وہ اٹھاوین اپنے ذہنوں اور قوتوں اور فکروں کو تحریر  
 کرنے میں اوسکے کلام کے اوسکے مواضع سے اور تاویل کرنے میں خلاف اوسکے  
 تاویل کے اور خلاف اوس کے جو سمجھا جاتا ہے اوس کے ظاہر سے اور طلب  
 کریں اوس کے لئے طرح طرح کے احتمال ناخوش شرعاً و عقلاً اور ایسے تاویلیں  
 جو مشابہ ترین ساتھ جیتان و معمل کے اور حوالہ کیا خدا نے اونکو سچاں میں اپنے  
 اسما و صفات کے اذکی عقلوں پر نہ اپنی کتاب پر بلکہ چاہا اودن سے اس بات کہ  
 کہ تحمل کریں وہ اوس کے کلام کو اور جو سمجھا جاتا ہے اوس کے خطاب اور لغت  
 سے باوجودیکہ خدا قادر تھا اس بات پر کہ کہو لکھ کر دے اوس حق کو جسکی صراحت  
 کرنا چاہئے اور آرام دے اذکو اودن الفاظ سے جس سے وہ اعتقاد باطل ہیں  
 بڑے ہیں سو یہ کام خدا نے کیا بلکہ اودن کے ساتھ اور ہی رستہ خلاف  
 رستے ہدایت کے چلا تو یہ شخص بدگمان ہے ساتھ خدا کے اگر کہیں کہ نہیں  
 قادر ہے خدا انبیر کو نے پر اودن لفظوں صریح کے جس سے اس شخص نے اور اوسکے  
 استلاف نے تعبیر کی ہے تو اوسمیں خدا کو حاجز گمان کرتا ہے اگر کہیں کہ خدا قادر  
 تو لیکن اوس نے کہو لکھ بیان کیا اور بیان صریح سے عدول فرمایا طرف ایسے الفاظ



کے جو وہم میں ڈالین بلکہ باطل محال میں پیدا دین اور اعتقاد فاسد میں گرفتار کرین تو شکہ اس شخص نے بدگمانی کی ساتھ حکمت و رحمت خدا کے اور گمان کیا اس بات کا کہ اس نے اور اس کے سلف نے تو تعبیر کی حق سے اور بیان کیا حق کو صاف صاف اور نہ بیان کیا اور خدا و رسول نے اور ہدایت و حق اس کے کلام میں ہے نہ خدا و رسول کے کلام میں بلکہ ظاہر کلام خدا و رسول سے تشبیہ و تمثیل حاصل ہوتی ہے اور ظاہر کلام اہل تہور و تحیر سے ہدایت و حق حاصل ہوتا ہے کہ یہ بات بدگمانی کی ہے ساتھ خدا کے اور یہ سب بدگمانی کرنے والے ہیں ساتھ خدا کے مثل گمان جاہلیت کے انتہی۔

اقول۔ ما حصل اس تمام تر تقریر کا یہ ہے کہ آیات استواء و فوق کے ظاہری معنی لغوی جو ان لفظوں سے متبادر ہوتے ہیں یعنی استواء کے لغوی معنوں سے ٹھہرنے یا بیٹھنے کی معنی صاف و صریح ہے اور لفظ فوق کا ظاہری مفہوم جو عام فہم ہے۔ یہی جہت مکانی ہے جو مقابل تخت کے ہے پس جن لوگوں نے اس کے خلاف میں لفظ استواء سے مراد ایک نسبت خاص عرش کے ساتھ لیا ہے یا فوق سے رتبی فوقیت تصور کیا ہے انہیں کے شان میں ابن القیم صاحب نے لکھا جو کچھ کہ لکھا سوا دہ پر گزر چکا

اگرچہ انہوں نے اس جگہ صرف وہی ایک پہلو اختیار کیا ہے جو اپنا مقصود تھا مگر انہوں نے کہ دوسرا پہلو ادب سے رنگیا جواب کبھی بدلائیں جا سکتا گو ادب کے نزدیک یہ آیات استواء و فوق کے محکم فی المعنی ہیں جنکی ظاہری معنی مراد ہیں مگر قرب و معیت کے آیات متشابہ ہیں جنہیں ظاہری معنی مراد نہیں ہو سکتے یعنی

ان آیات کی تباہ و معنی جو قرب ذاتی کے ہیں اوس کی تاویل علم کے ساتھ کی جائے  
 ہے مثلاً اس حدیث کو اَنُكْزِرُ دَلِيْمًا لِّمَنْ يَّجْعِلُ لَكَ الْاَرْضَ السَّفْلَةَ الْهَاطِلَةَ عَلَ الْاَرْضِ  
 میں اللہ علم ذات سے علم مراد لیا گیا ہے علیٰ ہذا وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَا كُنْتُمْ وَلَنْ اَدْرَا  
 الْيَدَ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ میں ضمیر ہو دُخْن کا مرجع بجائے ذات کے صفت  
 لیا جاتا ہے اگرچہ کہ کان اللہ بسکل شیء عیض کے معنی متبادر یہ ہیں  
 کہ تحقیق اللہ ہر چیز پر محیط ہے لیکن اس احاطت کو بقیہ علم تعبیر کیا ہے کیونکہ یہ  
 صفات الہی متشابہ ہیں لہذا معنی ظاہری مراد نہیں لئے جاسکتے۔ پس اس  
 صورت میں جو اعتراضات کہ آیات استواء و فوق کو متشابہ کہنے والوں اور  
 فوق سے مراد فوقیت ربی لینے والوں پر ابن العیثم صاحب نے وارد کئے ہیں  
 وہی اعتراضات ادن لوگون کے طرف سے بھی ابن العیثم صاحب پر لوٹ جاتے  
 ہیں کیونکہ انہوں نے بھی آیات قرب و معیت کو متشابہ کہا ہے اور اوسکی معنی  
 ظاہری کو پیر کر تاویل کی ہے لہذا ابن العیثم صاحب کے جواب میں انہیں کی  
 تمام عبارت کو بلفظ ہم لٹا دیتے ہیں کہ آیات معیت و احاطت و قرب کے نسبت  
 جو کوئی یہ گمان کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات و صفات کے اس طرح پر خبر دیا  
 ہے۔ جسکا ظاہر باطل ہے اور تشبیہ و تمثیل ہے الی آخرہ۔

حضرات ناظرین یہاں سے اب آپ کل ادنیٰ عبارت کو بعینہ اوسکے جواب میں  
 پڑھ لیجئے تو بالکل ہی چہ پان ہو جاوے گی جسکو یہاں مکرر نقل کرنا فضول ہے  
 اگرچہ یہ ایک مجملی جواب الزامی تھا۔ اب اوسکا تفصیلی جواب تحقیقی سنئے جسکو  
 امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے الحجام العوام کے باب بیوم میں دے رکھا ہے وہو ہذا

اگر کوئی کہے کہ کیا حاست بھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایسے موحم الفاظ اور  
حالانکہ ان سے بالکل مستغنی تھی کیا آپ نہیں جانتے تھے کہ ان سے عوام الناس  
کو تشبیہ کا وہم ہوتا ہے اور جن ہونا ان کی ذات و صفات میں حق کو جیسے  
عقاید کے طرف یہ الفاظ کہیں گے ہیں۔ حاشا و کلام یہ بھی نہیں ہے کیونکہ  
منصب نبوت ایسے باتوں کے مخفی ہونے سے پاک ہے یا کوئی یہ کہے  
کہ آپ جانتے تھے کہ ان سے تشبیہ کا وہم ہوتا ہے لیکن گمراہ ہونے والوں کی  
گمراہی کا آپ نے خیال نہ فرمایا۔

میں کہتا ہوں کہ یہ اس سے بھی بدتر ہے کیونکہ آپ اسید اسطے مبعوث ہوئے  
تھے تاکہ لوگوں کو راستہ صاف صاف لفظوں سے بتا دیں۔ اور ابہام و  
ابہام کے لئے آپ مبعوث نہ ہوئے تھے اور یہ بڑی اشکال ہے کہ لوگوں کے  
دل و ذہن پیشہ گئی ہے یہاں تک کہ پیڑ کے خلوں اس سے بدعتیدہ ہو کر کہنے لگے  
کہ اگر آپ نبی ہوتے تو اللہ تعالیٰ کو پہچانتے اور جب اللہ کو پہچانتے تو ایسے  
لفظوں سے اسکی توصیف کرتے جو اس پر محال ہیں اور ایک دوسری جماعت  
نے اہل ظواہر کے عقیدوں کو طرف میلان کیا اور کہا اگر یہ حق نہوتے تو رسول اللہ  
کبھی اسطرح مطلق نہ فرماتے بلکہ ان لفظوں سے دوسرے لفظوں کے طرف  
عدول کرتے یا ان کے ساتھ کوئی ایسا لفظ بڑھاتے جن سے ابہام و ان لفظوں  
سے دور ہو جاتا۔

جواب یہ سب مشکلات اہل بصیرت کے نزدیک حل ہو جاتے ہیں اسکی تفسیر  
یہ ہے کہ ان کلموں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک ہی بار جمع

کر کے نہیں فرمایا ہے بلکہ مشبہ اور مجسمہ نے ان سب متفرق لفظوں کو آپ کے  
 جمع کیا ہے اور میں بیان کر چکا ہوں کہ ان مجموعہ الفاظ کو ایہام و تلبیس کے سمجھا  
 پر جو اثر ہے وہ احاد اور متفرق الفاظ کو نہیں پہنچتا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وآلہ وسلم نے ان کلموں کو اپنی تمام عمر میں متفرق وقتوں میں تلفظ فرمایا  
 اور جب قرآن اور احادیث کے متواتر لفظوں پر تفسیر کریں تو بھی وہ الفاظ ہوں  
 ہیں اور اگر ان کے ساتھ اخبار صحیحہ کے الفاظ بڑا دین تو بھی بہت نہیں ہیں  
 بلکہ روایات شاذہ ضعیفہ کے الفاظ بہت ہیں جن پر اس قدر اعتماد صحیح نہیں ہے  
 پہرا دین سے جو متواتر ہیں اور عدول سے منقول ہیں تو وہ احاد کلمات ہیں  
 اور رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان الفاظ کو ایسے قرآن و اشارات  
 سے بیان فرمایا ہے جن سے تشبیہ کا وہم ان لفظوں سے جاتا رہا اور ان  
 قریبوں کو حضار مجلس نبوی نے جو ہمیشہ آنحضرت کو مشاہدہ کیا کرتے تھے  
 ادراک کیا ہے اور جب وہ الفاظ قرینہ سے خالی مذکور ہونگے تو بیشک ایہام  
 ہوگا اور اس ایہام کے دفع ہونے کا بڑا قرینہ یہ تھا کہ انہوں نے اس  
 بیشتر حقیقی کو تقدیس اور تنزیہ سے پہچانا تھا اور ارباب طواہر کے  
 عقاید سے اس کو مقدس اور منزه مانتا تھا اور جب کی معرفت اس طور سے پہلے  
 ہو چکی ہو۔ تو وہ معرفت اس کے دل میں ہمیشہ راسخ ہوگی اور اس کے قلب  
 میں وہ اصل عقاید مثل خزانہ کے جمع ہونگے اور جو کچھ کہ یہ سنتا ہے ان  
 سب سے یہ اپنے عقیدہ کو نزدیک پاتا ہے پہرا دین کے دل سے کل شکوک  
 بالکلیہ مٹ جاتے ہیں اور یہ چند مثالوں سے ظاہر ہیں۔

پہلی مثال یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کعبہ کو بیت اللہ  
 نام رکھا اور بیت اللہ کے اطلاق سے بچون اور اون کے بعد رجوان کے  
 نزدیک یہ وہم ہوتا ہے کہ کعبہ اور سکا وطن اور اس کے رہنے کی جگہ یہ ہے  
 اور وہ عوام الناس جبکہ عقیدہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ آسمان میں ہے کیونکہ وہ  
 عرش پر مستقر ہے تو ان کو یہ بھی وہم نہیں ہوتا کہ بیت اللہ اس کے رہنے  
 کی جگہ ہے بلکہ وہم اون کے دل سے ایسا مٹ جاتا ہے جہاں کسی قسم شک  
 نہیں ہوتا ہے پھر اگر کوئی کہے کہ رسول اللہ کو کیا حاجت پڑی تھی کہ کعبہ کو  
 بیت اللہ بولے کیونکہ اس لفظ کے اطلاق سے یہ وہم ہوتا ہے کہ کعبہ اور  
 رہنے کی جگہ ہے تو سب لوگ بالاتفاق ہی جواب دین گے کہ ایسا وہم بچے  
 یا احمق لوگ کرتے ہو گئے۔ کیونکہ وہ لوگ جنکے کان اس سے آشنا ہیں کہ  
 اللہ تعالیٰ عرش پر مستقر ہے تو اس لفظ کے سننے سے کبھی اس طرح کا شک نہیں  
 کرتے ہیں کہ بیت اللہ اس کے رہنے کی جگہ ہے یا اس کا ٹھکانا ہے بلکہ وہ  
 بالبداہت جانتے ہیں کہ یہ تشریفی اصناف ہے یا اس کے کوئی دوسرے  
 معنی ہیں بیان وہ معنی مراد نہیں ہیں جبکہ لئے لفظ بیت رجوان پر ہے  
 اور مالک کے طرف مضاف ہوتا ہے (موضوع ہے کیا اسکا یہ جاننا کہ اللہ تعالیٰ  
 عرش پر ہے اس امر کے لئے قرینہ نہیں ہو سکتا کہ وہ اس سے قطعی طور پر  
 یہ سمجھے کہ کعبہ اس کے رہنے کی جگہ ہے اور اسکا ٹھکانہ نہیں ہے اور یہ  
 وہم وہی کرے گا کہ جبکہ پہلے سے تفسیر کا عقیدہ نہ ہوگا اسی طرح رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان لفظوں سے انہیں جماعت کو مخاطب کیا ہے

جو پہلے سے اوسکو مقدس جانتے تھے اور تشبیہ کی نفی اوس سے کرتے تھے اور حبیت اور اوس کے عوارض سے اوسکی تنزیہ کرتے تھے اور یہ سب ایسے قرینے ہیں جن سے یہ توہمات قطعی طور پر جاتے رہتے ہیں اور اوس کے ساتھ کسی طرح کا شک نہیں رہتا ہے اگرچہ بعض کو اوس کے تاویل اور تعین مراد میں تردد کا باقی رہنا ممکن ہے کیونکہ یہ چند احتمالوں کو شامل ہے اب یہ اس سے ایسی معنی کا یقین کرے جو اللہ تعالیٰ کی کبریائی و جلال کے لائق دوسری مثال جب فقیہ اپنے کلام میں نیچے اور ان بڑھوں کے سامنے صورت کے لفظ کو بولے یعنی اس طرح کہ کہ **صُورَةُ هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ** لگنے سے یعنی صورت مسئلہ یہ ہے یا **وَهَذِهِ صُورَةُ الْمَوْقِفَةِ** گدائی یعنی صورت واقعہ یہ ہے یا تم نے اس مسئلہ کی نہایت ہی اچھی صورت بنائی تو بچہ یا وہ جاہل جسکو کچھ شعور نہیں ہے اور مسئلہ کے معنی کو نہیں سمجھا یہی وہم کرے گا کہ اس صورت کو ناک منہہ کان وغیرہ ہونگے جو صورت میں ہوا کرتے ہیں کیونکہ صورت اوس کے نزدیک اسی متحد معنی میں مشہور ہے اور وہ شخص جو مسئلہ کے حقیقت سے واقف ہے کہ صورت مسئلہ سے یہ مراد ہے کہ اوسکا علم ذہن میں مخصوص ترتیب سے مرتب ہے تو وہ کیسا سمجھ سکتا ہے کہ صورت مسئلہ کو ناک منہہ کان وغیرہ ہونگے جیسے کہ جاننا کے صورت میں ہوا کرتے ہیں۔ افسوس صد ہزار افسوس بلکہ اوسکا یہ سمجھنا کافی ہے کہ مسئلہ جطرح حبیت اور اوس کے عوارض سے سنہرہ ہے اسی طرح حبیت کی نفی اور حق سبحانہ تعالیٰ کی تقدیس اس حدیث میں صورت کی معنی

سمجھنے کے لئے عارف پر قرینہ ہوتا ہے کہ اِنَّ اللہَ خَلَقَ اَدَمَ عَلٰی صُوْرَتِ رَبِّہٖ  
 مستفق علیہ عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ اللہ تعالیٰ نے آدم کو اپنی صورت پر بنا  
 اور وہ عارف جو حق تعالیٰ کو جسمانیات سے منزہ اور مقدس جانتا ہے اور  
 لوگوں سے نہایت ہی عجب کرتا ہے جو حق تعالیٰ کے لئے صورت جسمانی خیال  
 کرتے ہیں جیسے کہ صورت مسئلہ اور صورت واقعہ کے لئے صورت جسمانی  
 وہم کئے جانے سے تم تعجب کرتے ہو۔

**تیسری مثال** جب کوئی بچے کے سامنے بولے کہ بچہ کنڈا اُڑنی بید الخلیفہ  
 یعنی بغداد خلیفہ کے ہاتھ میں ہے تو وہ اس سے یہ خیال کرے گا کہ بغداد  
 اس کے بچوں اور انگلیوں میں ایسے ہے جیسے کہ ہتھیر یا کنکر اس کے بچوں  
 اور انگلیوں میں ہوتے ہیں ایسے ہی وہ عامی بھی یہی سمجھے گا جو بغداد کو  
 نہیں جانتا ہے کہ وہ کیا چیز ہے اور جو شخص کہ بغداد کو جانتا ہے کہ یہ بڑا  
 شہر ہے کیا وہ ایسا تصور کر سکتا ہے یا اس کے دل میں یہ خدشہ خطور کر سکتا  
 ہے یا وہم ہو سکتا ہے یا اس کے کہنے والے پر اعتراض کر سکتا ہے کہ  
 تم نے یہ کیوں کہا کہ بغداد سلطان کے ہاتھ میں ہے کیونکہ اس سے خلاف  
 حق کا وہم ہوتا ہے یا اس کے بولنے سے جہل لازم آتا ہے کیونکہ اس کا مطلب  
 یہ نہیں ہے کہ بغداد انگلیوں میں ہے بلکہ اس سے یہ کہا جاوے گا  
 کہ اے ساہو لوج ایسا وہم وہی کرے گا جو بغداد کی حقیقت کو نہیں جانتا  
 جو اس کی معنی کو جانتا ہے تو وہ ضرور ہی یہ سمجھے گا کہ اس ہاتھ سے قطعاً  
 مراد نہیں ہے جو ہتھیلی اور انگلیوں سے مرکب ہے بلکہ اس کے کوئی

دوسرے مثنیٰ ہیں اور اس کے سمجھنے کا سوا یہ معرفت کے کوئی دوسرا قرینہ نہیں ہے ایسے احادیث کے تمام الفاظ موہمہ رفع کرنے میں ایک ہی قرینہ کافی ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کی معرفت ہے یعنی وہ جسم نہیں ہے اور نہ جنس جسم سے ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اسکو ابتداء ربثت میں قبل ان الفاظ کے بولنے کے فرماتے تھے۔

**چوتھی مثال**۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ازواج مطہرات سے فرمایا تھا کہ اَطْوَلُكُمْ يَدًا اَكْثَرُ عُنُقًا قَائِي قَمًى سے جو عورت ید طولی رکھتی ہے وہ مجھ سے ملنے میں سبقت کرے گی پس بعض امہات المؤمنین اپنے ہاتھوں کو جہت طول میں ناہتی تھیں اور اپنے ہاتھوں کو دوسرے کے ہاتھوں پر رکھ کر کہتی تھیں تب ان سے بیان کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ید طولی سے سخاوت اور جو دو کرم مراد لیا ہے اور عضو کا طول ہونا مراد نہیں ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس لفظ کو قرینہ سے ذکر فرمایا تھا کیونکہ ید طولی سے جو دو کرم برابر مراد بولتے ہیں سخاوت کی تعریف طول ید سے عرب ہمیشہ کرتے ہیں۔ اور جب لفظ قرینہ سے خالی مذکور ہو۔ اور اس سے ایہام پیدا ہوا تو کیا یہ ہو سکتا ہے کہ کوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر اعتراض کرے کہ آپ نے کیوں ایسا لفظ فرمایا جسکے معنی بعض کو نہ معلوم ہوئے اور اسکا سبب یہ ہے کہ آپ نے اسکو کسی قرینہ لغوی یا محالی یا مقالی سے تلفظ فرمایا ہے مگر حاضرین تو بڑی غفلت کے سبب سے اسکو نہیں سمجھ سکتے۔ مثلاً سخاوت کے بیان کو دیکھو۔ اور ناقل جدید اس لفظ کو سنتا ہے ویسی ہی بلا قرینہ



نقل کرتا ہے کیونکہ یا اوس قرینہ کا نقل کرنا ممکن نہ ہوگا۔ یا وہ یہ سمجھتا ہوگا کہ اگر سبکی نقل کر لی حاجت نہیں ہے جو کوئی سنے گا تو اس سے سمجھ لیگا جیسا کہ میں نے سنکر اس سے سمجھ لیا ہے اور اسکو خبر نہیں کہ اوس نے قرینہ سے سمجھا تھا ہے قرینہ نہیں سمجھا اسی سبب سے ان لفظوں میں بھی فقط لفظ ہی کو نقل کرتے ہیں اور قرینہ کو چھوڑ دیتے ہیں حالانکہ فقط حق سبحانہ تعالیٰ کی تقدسی معرفت وہم دور کرنے کو کافی ہے اگرچہ وہ مختلف معنوں سے کسی ایک خاص معنی کے معین کرنے کو کبھی کافی نہیں ہوتا ہے پس ضرور ہے کہ ان لفظوں میں ان باریکیوں کے طرف بھی خیال رہے۔

**پانچویں مثال** جب بچوں اور اوان لوگوں کو سامنے بیان کرے جنکو علم سے محار اور نشست و برخاست کے قرینہ اور عادات سے واقفیت نہیں ہے کہ فلاں دخل مجلساً أو جنبش فوق فلان۔ یعنی فلاں شخص مجلس میں آیا اور فلاں کے اچھے بیٹھا۔ اس جملہ کا اکثر سامع جاہل غبی بھی مطلب سمجھے گا کہ وہ اوس کے سر پر بیٹھا یا اس مکان پر بیٹھا جو اوس کے اوپر ہے اور جو کوئی محاورہ و عادت سے واقف ہوگا تو وہ یہ سمجھے گا کہ وہ صدر مجلس میں بیٹھا جو اس کے درجہ سے بلند ہے اور یہ ان لفظ فوق سے رخصت مرتبہ کی مراد ہے۔ اوس کے یہ معنی ہوئے کہ وہ اوں بازمین بیٹھا اور اوس کے سر پر نہیں بیٹھا بلکہ صدر مجلس کے قریب بیٹھا پھر اگر کوئی اوس شخص پر اعتراض کرے جس نے اس جملہ سے کسی عقل والے سے خطا کیا ہو کہ بچے اور غبی اوسکو نہیں سمجھتے ہیں تو وہ لغو اور بے اصل اعتراض ہے اور سبکی مثالیں اور بہت ہیں تم اوان مثالوں سے یقیناً سمجھ سکتے ہو کہ ان لفظوں کے صریح معنی اپنی وضع سے صرف قرینہ ہی کے سبب بدل گئے اور وہ متر

پہلے ہی سے معلوم تھے اور دوسرے قرینوں سے متقرن تھے اسی طرح سے یہ  
 عبارت متوجہ بہ تہمید قرینہ کے سبب سے اپنے مفہوم اصلی سے ایہام کے  
 سبب سے بدل گئے اور وہ قرینے معارف الہی تھے ایک اور مین سے یہ ہے  
 کہ وہ جانتے ہیں کہ ہم لوگوں کو بتوں کی عبادت کرنے کا حکم نہیں ہے اور جس نے  
 کسی کی عبادت کی تو اس نے بت کی عبادت کی خواہ وہ جسم ہو یا ہوا یا بڑا ہو یا  
 ہوا یا بڑا یا بت ہو یا بلند یا زمین پر ہو یا آسمان میں ہو پس جسمیت اور اس کے  
 لوازم کی نفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خبر دیئے اور تنزیہ کے  
 مبالغہ کرنے سے سب کو بالبداہت معلوم تھی اور تنزیہ میں رسول اللہ صلی  
 اللہ علیہ وآلہ وسلم کا مبالغہ ان آیتوں سے تھا کہ لیس کے مثل اور شیء اور اسکے ایسی  
 کوئی چیز نہیں ہے اور سورہ اخلاص سے بھی تنزیہ ہی آنحضرت کی غرض تھی اور  
 اس آیت سے بھی تھی فَلَا تُجْعَلُوا لِلّٰهِ اَدَاۃً مِّنْ دُوْنِ مَا هُوَ سَیُّدُ الْمَرْکُوْمِ  
 مکرر اور دوسرے بہتیرے لفظوں سے آپ تنزیہ میں کوشش فرماتے تھے  
 جنکا شمار اونکے قطعی قرائن کے ساتھ ممکن نہیں ہے کیونکہ بعض قرائن کا نقل کرنا  
 امکان سے یاہر ہے اور اس قرینہ کا علم یقینی ہے جس میں کچھ شک نہیں ہے  
 پہر وہ علم اونکے اصلی مطلب کے پہچاننے کو اور اس باتہ کے جوڑی اور  
 گوشت سے مرکب ہے محال سمجھنے کو کافی ہے ایسے تمام ظاہری آیتوں میں  
 اون کا علم مطلب سمجھنے کو کافی تھا کیونکہ یہ الفاظ جسمیت اور اس کے  
 عوارض پر اس وقت دلالت کرتے جب اسکا اطلاق ذی جسم پر ہوتا اور جبکہ  
 اسکا اطلاق غیر ذی جسم پر ہوتا بالبداہت معلوم ہوا کہ یہ ان اسکی ظاہری معنی

مراد نہیں ہیں بلکہ بیان کوئی دوسرا اس طرح کا سنی مراد ہے جو اللہ تعالیٰ کے شان کے قابل ہو اور کبھی وہ معنی متعین ہوتی ہے اور کبھی متعین نہیں ہوتی ہے پس اس قدر بیان سے مشکلات دفع ہو سکتے ہیں۔

اگر کوئی کہے کہ ایسے مطالب کو شارع نے الفاظ مناسبہ سے کیوں نہیں ذکر کیا تاکہ اس کے ظاہری معنی کو نہ بچے اور عامی خلافت واقعہ تصور نہیں کرتے۔ میں کہتا ہوں کہ شارع نے ان سے عربی زبان میں کلام کیا ہے اور زبان عرب میں ان مطالب پر الفاظ مناسب موجود ہی نہیں ہیں اور زبان میں ان مطالب پر کیونکہ تصریح ہوگی کیونکہ واضح لغت نے ان مطالب کو سمجھ ہی نہیں ہے اور جب اس سے سمجھ ہی نہیں ہے تو اس کے لئے واضح کیا لفظ موضوع کرے گا کیونکہ وہ ایسے معانی ہیں جو صرف ثبوت کے فور سے مد رک ہو سکتے ہیں اور کبھی عقل بھی بعد رد و کد کے بعض امور کو ادراک کرتی ہے اور کل امور کو کبھی ادراک نہیں کر سکتی ہے پس جبکہ ان کے لئے الفاظ ہی موضوع نہیں ہیں تو ضرور ہوا کہ زبان کے الفاظ موضوع سے کسی لفظ کو بطور استعارہ کے اس مطلب کے لئے لیون تاکہ اس زبان کا ہر شخص کلام کرنے والا اس کو سمجھ لے سکے جیسے کہ مجھ کو حاجت ہے کہ ہم اس طرح بولیں کہ مسئلہ کی صورت یوں ہے اور اس مسئلہ کی صورت اس مسئلہ کی صورت سے مختلف ہے۔ پس اس میں لفظ صورت کا بیا کل جہانی سے مستعار ہے کیونکہ جب واضح لغت نے اس ہیئت مسئلہ اور مخصوص ترتیب کے واسطے کسی اسم یا کسی لفظ صریح کو موضوع نہیں کیا تو اس مطلب کا استعارہ کسی لفظ موضوع سے ضرور ہوا اور واضح لغت کے اس معنی

کے لئے لفظ موضوع نکر نیکے جند و جہین میں یا اس نے مسئلہ ہی کو نہیں سمجھا ہے اور اگر سمجھا ہے تو اسکی صورت اس کے ذہن میں حاضر نہ ہوئی یا اگر اسکی صورت ذہن میں حاضر ہو تو اس کے لئے خاص لفظ اس سبب سے موضوع نہیں کیا کہ استعارہ ممکن ہے بیان کرنے والا استعارہ لفظ لیکر اسکو بیان کرے گا یا اس نے یہ سمجھا ہو کہ میں ہر معنی کے لئے خاص لفظ موضوع کرنے سے عاجز ہوں کیونکہ معانی عدد و غیر متناہی ہیں اور موضوعات ضرور متناہی ہیں پس غیر متناہی معانی لفظ کے موضوع نہونے سے مجہول رہے جاتے ہیں اب واجب ہوا کہ ان غیر متناہی معنوں میں اوں موضوع لفظوں سے استعارہ کریں اسی سبب سے بعض معنوں کے لئے لفظ کو موضوع کیا اور اکثر معنوں کو استعارہ کے خیال پر سبب وضع جوہر دیا یہ عربی زبان کا حال ہے جو تمام زبانوں سے وسیع تر ہے اور سوائے عربی کے اور زبانیں بہت ہی تنگ ہوتی ہیں یہ ادسی کی ایسے اور چند ضرورتیں ہیں جوہر زبان کے متکلم کو استعارہ پر مجبور کرتے ہیں کیونکہ اسکو اپنی زبان سے کھانا ممکن نہیں ہے اور یہ کیوں نہیں درست ہوگا حالانکہ ہم لوگ بعض ضرورت محض قرینہ پر استعارہ جائز رکھتے ہیں کیونکہ ہم ان دونوں جملوں میں کوئی فرق نہیں پاتے ہیں کہ زید عمرو کے فوق بٹھایا زید صدر مجلس میں عمرو کے قرینہ یا اور ان دونوں میں بھی کوئی فرق نہیں پاتے ہیں بغداد بادشاہ کے ہاتھ میں ہے یا بغداد بادشاہ کے قبضہ میں ہے یہ سب اس حالت میں ہے کہ جب خطاب عقلا ہوں اور یہ ممکن نہیں ہے کہ بچوں اور جاہلون کے اہام سے لفظ کو بجاوین اور اس خیال سے کہ بے لفظوں سے پرہیز کرنا کلام میں رکاکت پیدا کرے گا

اور اس الزام یا لزوم کو لازم کرنے سے وہ ضعف عقل سے مشہور ہوگا اور اس کے الفاظ اس سبب سے ثقیل اور مجس ہو گئے۔

اور اگر کوئی کہے کہ مقصود سے جبل کا پردہ کیوں نہیں اٹھایا اور اس طرح کی چیز نہیں فرمایا کہ وہ ایسا موجود ہے جو جسم نہیں رکھتا اور نہ وہ جو ہر ہے اور نہ عرض ہے اور نہ عالم میں داخل ہے اور نہ عالم سے خارج ہے اور نہ متصل ہے اور نہ منفصل ہے اور نہ وہ کسی مکان میں ہے اور نہ وہ کسی جہت میں ہے بلکہ تمام جہات اور تمام تقنین سے خالی ہیں کیونکہ یہی قوم کے نزدیک حق ہے اور اس کو منظور ہے اور اس سے کہا جاسکتا ہے کہ چنانچہ متکلمین بھی ایسے ہی بیان کرتے ہیں اور یہہذا سبقت ممکن ہے اور ہم جانتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس میں کچھ کوتاہی نہیں کی اور اظہار حق کی خواہش میں آپ سست نہیں تھے اور نہ آپ کی معرفت میں کوتاہی تھا تو پھر اس طرح کیوں نہیں بیان فرمایا۔

میں کہتا ہوں کہ جو کوئی حق تعالیٰ کی حقیقت کو اس طور پر پانا ہوگا تو وہ اس کے بیان سے معذور ہے کیونکہ اگر وہ اس کو اس طور سے بیان کرے گا تو کل لوگوں کے تہوہریت متضرر ہو گئے اور انکار میں بڑی دلیری کریں گے اور کہیں گے کہ یہ تو محال ہے اور وہ اس سے تعطیل میں پڑیں گے اور جو تنزیہ کے سواے چند لوگوں کے عام لوگوں کو تعطیل کا نتیجہ دیوے تو اوہ میں کوئی فائدہ نہیں ہے مالا لنگہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اخروی سعاد کے طرف تمام خلق کے داعی تھے اور رحمۃ للعالمین تھے پھر وہ کیوں ایسی بات بولنے جہیں بہتوں کا نقصان ہو۔ اور تہوڑوں کا فائدہ ہو بلکہ ان کو حکم تھا کہ لوگوں سے انہیں کے فعل کے انداز میں

گفتگو کرین کیونکہ آنحضرت فرماتے ہیں کہ (مَا أَتَيْتُمْ بِمُحَدِّثٍ قَوْمًا حَالًا يَبْأَلَا تَبْلُغُهُمْ  
عَقْدُكُمْ لَكُمْ كَأَنَّ لِبَعْضِهِمْ فِتْنَةً سَرَّاهُ مُسْلِمٌ عَنْ أَبِي عَرَبَةَ) یعنی جو کوئی  
لوگوں سے ایسی گفتگو کرے جسکو وہ سمجھ نہ سکیں تو وہ بعضوں کے لئے فتنہ و فساد  
ہے یا انہیں معنوں میں دوسرے الفاظ میں

اگر کوئی کہے کہ جب اسطور سے تنزیہ کے بیان میں باعتبار بعض کے تقطیل کا خوف  
تھا تو الفاظ موہمہ کے استعمال میں بھی باعتبار بعض کے تشبیہ کا خوف تھا۔  
میں کہتا ہوں کہ دونوں میں بڑا فرق ہے ایک تو یہ ہے کہ اول سے بہتر  
لوگ تقطیل میں پڑتے ہیں اور دوسرے میں تشبیہ میں پڑتے ہیں۔ پس دونوں  
مصیبتوں سے جو آسان ہو اسکو اختیار کرنا اولیٰ ہے۔ اور جو دونوں سے بہت  
مضر ہو اس سے بچنا چاہئے اور وہ ~~سرا~~ فرق یہ ہے کہ تشبیہ کا علاج  
تقطیل سے آسان ہے کیونکہ ارباب ظواہر سے یہ کہنا ممکن ہے کہ اسکی ایسی کوئی  
چیز نہیں ہے اور نہ وہ جسم ہے اور نہ جسم کے ویسا ہے تنزیہ میں مبالغہ کر کے  
عقیدوں میں ایسا جو ثبات کرنا چاہا کہ میں نے اوپر بیان کیا ہے کہ نہ جسم ہو  
اور نہ مثل جسم کے۔ یہی شکل ہے بلکہ اسکو ہزار سے ایک بھی قبول نہ کر گیا  
خاص کر قوم عرب۔

اگر کوئی کہے کہ لوگوں کا نہ سمجھنا اور اسکا عجز و تصور کیا نہیںوں کے لئے اس بات کا  
عذر ہو سکتا ہے کہ انہوں نے لوگوں کے دلوں میں اس غرض سے ایسا تھا  
کہ جسے جو خلاف واقعہ تھو کہ اسکی دلوں میں آہستہ کی جڑ بیٹھ جاوے یہاں تک  
ہے مثلاً ۔ کہ لیا کہ اسد عرش بیٹھ رہا ہوا ہے اور آسمان میں

ساکن ہے اور اس کے اوپر فوقیت مکانی رکھتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ معاذ اللہ کوئی شخص نبی صادق مصدوق کے ساتھ گمان کیسا  
 و ہم بھی نہیں کر سکتا کہ اپنے خدا کو ایسے صفاتوں سے موصوف کیا ہے جس سے  
 وہ شخص نہیں ہے یا خلافت واقعہ عقاید لوگوں کے دلوں میں ڈال رہا ہے بلکہ  
 اس میں خلط کا تصور ہے کہ اون سے ایسے باتیں ذکر کیا دین جس کے دو پہلو ہوں  
 ایک کو وہ سمجھ سکتے ہوں اور دوسرے کو وہ نہ سمجھ سکتے ہوں پہلے اوس دوسرے  
 پہلو سے وہ باز رہتے ہوں اور ظاہری معنی پر اڑ جاتے ہوں اور شارع سے  
 انہیں لوگوں سے ایسے باتوں کو بیان کیا ہے جو اوس سے سمجھ سکتے تھے آئین  
 خلق کا جو تصور ثابت ہے پس اسی کا علاج کرنا چاہیے اور اون مضمون کو کیا  
 حاجت پڑی تھی کہ سب اہل باتیں خاصہ صفات الہی میں قصد بیان کرتے  
 المبتدع بعض ضرورتوں میں الفاظ کو استعارہ کے طور پر بیان کرتے ہیں لیکن  
 غبی لوگ اوس کے سمجھنے میں غلطی کرتے ہیں اور بہ غلطی ضروری محاورات اور زبان  
 دانی کے بجانے سے واقع ہوتی ہے اور لوگوں کو خلافت واقعہ اس غرض سے  
 سمجھا تا کہ بالفعل کسی مطلب سے جاہل رہیں اور آئندہ اوس کے عالم نہیں  
 محال ہے خواہ ادھین کوئی مصلحت متصور ہو یا نہ ہو۔

اگر کوئی کہے کہ اہل تشبیہ کی غلطی اور لاعلمی الفاظ کے طرف منسوب ہے اور  
 یہہ معلوم تھا کہ ان لفظوں سے ظاہر میں انکی جہالت بڑھ ہے گی اور اس سے  
 شارع کی رضا ثابت ہوگی تو یہ جب کوئی ایسا لفظ شارع نے بیان کیا جو تشبیہ  
 اور غیر معلوم ہے اور اس کے بیان کرنے سے راضی بھی ہے تو یہ ان کو

میں کوئی فرق نہیں ہے کہ خواہ شارع نے اس کے جاہل رکھنے کا قصد کیا ہو یا قصد کیا نہ  
 کر یہ ضرور رکھنا ہو گا کہ اس نقصان کو جانتے تھے اور اس سے راضی بھی تھے  
 میں کہتا ہوں کہ میں تسلیم نہیں کرتا کہ شبہیں کی جہالت اور لاعلمی لفظوں کے طرف  
 منسوب ہے بلکہ اوہیں اس کا قصور ہے کہ انہوں نے حق سبحانہ تعالیٰ کو تقدیری اور  
 تنزیہی معرفت سے نہیں پہچانا اور اگر اوں لفظوں میں غور کرنے سے پیشتر حق تعالیٰ  
 کی منزہ اور تقدیس نظر میں رکھتے ہوئے یا اگر وہ لوگ اللہ تعالیٰ کو پہلے سے منزہ  
 و تقدیس چلے ہوئے تو کیوں اس جہالت میں پڑتے۔ جیسے کوئی شخص حق سبحانہ  
 تعالیٰ کی تقدیس کو جان چکا ہو تو وہ کعبہ کو بیت اللہ کہنے سے کبھی غلطی میں نہ پڑے گا  
 اور جبکہ حقیقت مسئلہ کا علم حاصل ہو گا۔ تو وہ صورت مسئلہ کے کہنے سے کبھی  
 پریشان نہ ہو گا اور نیز واجب تھا کہ حق تعالیٰ کا علم تنزیہی اول حاصل کرتے ہی رب  
 و معین شک کرتے تو علما کے پاس جاتے۔ پھر تادیل سے حقیقت نفس کو پہچانتے  
 اور تقدیس و تنزیہ کو لازم کرنے اور جب ایسا کیا تو خود جاہل بنے رہے اور شارع  
 کا یہ جاننا کہ عوام الناس کے طبیعتوں میں سستی اور کوتاہی اور لاعنی باتیں پوچھنا  
 (جو اردن کے شان کے لائق نہیں ہے) واقعہ میں اس کے ساتھ ان لفظوں  
 کے بولنے سے کبھی جمل کی رضا پر دلیل نہیں ہو سکتی اور اوں کے جاہل بنائی  
 کوشش اوں لفظوں کے بولنے سے کبھی نہیں چلی سکتی ہے البتہ اس سے تقنا  
 و قدر اور تمت الہی پر رضانا بت ہوتی ہے کیونکہ عود اللہ تعالیٰ فرما چکا ہے  
 كَيْفَ تَقُولُ كَلِمَةً زَيٰدًا وَّكَانَ جَهَنَّمَ مِثْرَ خُبْرٍ وَاَلْحَنَّهُ وَاَلْهٰنَ اَجْمَعَيْنِ ۱۰۶  
 تمہارے خدا کا کہنا بڑا ہو چکا کہ ہم دوزخ کو خبات و انسان سے بہرہ دینگے اور فرمایا،



کہ لوگوں کو بتا دے کہ لا ایل الا میں نے اے کہ جس کے اسماء افاضت تکبرہ النباس جس کو  
مؤمنین اللہ اور کون الون مختلفین الا میں جو چیز ربانی و لیل اللہ خلقہم اس  
اگر تمہارا خدا جانتا تو زمین کے تمام لوگ ایمان والے ہو جاتے کیا تم جبر کرتے ہو  
کہ سب کے سب مومن ہو جاویں اور ہمیشہ یہ لوگ اس میں اختلاف کرتے رہیں  
مگر وہ شخص جس پر تمہارا خدا رحم کرے اور اسی واسطے حق سبحانہ تعالیٰ نے انہیں پیدا  
کیا ہے یہ اختلاف فطرت مخلوق میں قہر الہی اور غضب ربانی ہے پہر انہیں کو  
مکن نہیں ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے اس طریقہ کو بدل ڈالیں جس کو کبھی تغیر و تبدل  
نہیں ہے واللہ اعلم۔

**قال** فصل ششم اس بیان میں کہ آیات و احادیث مذکور محکمات ہیں نہ متشابہ۔  
**اقول**۔ آیات استوار علی العرش کا متشابہ ہونا دو وجہ سے ثابت ہے یعنی وجہ اول  
متشابہ ہونے کی یہ ہے کہ استوار کی معنی مراد می تصور نہیں ہے کیونکہ وہ کئے  
ممنون میں مختل ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ اس صفت استوار کا متشابہ صفت  
مخلوق کے ساتھ واقع ہے کیونکہ اس کا اطلاق خالق و مخلوق ہر دو کے نسبت  
مشترک ہے قطع نظر اس کے صفت استوار کے متشابہ ہونے کی یہ کیسی بدیہی دلیل  
ہے کہ خود مفسرین اس کی تفسیر میں باہم دیگر مختلف ہیں کوئی تو استوار کی معنی بیٹھنے  
کی لیتا ہے کوئی ٹھہرنے یا قائم ہونے کی کرتا ہے اور کوئی کہتا ہے کہ یہاں مراد  
غالب ہونے کی ہے اور کوئی برابر ہونے کی اور کوئی قصہ کرنے کی معنی لیتا ہے  
عرض کوئی کسی ایک معنی پر جزم نہیں رکھتا۔ کاشکے صفت استوار کی محکم  
فی المعنی ہونی تو اس کے مراد لینے میں اس قدر اختلاف واقع نہوتا اور کوئی

اوسکی معنی کو مجمل نہ بلانا۔ قال ابو جعفر محمد بن جریر الطبری فی سورة الاعراف ثلستون  
 علی العرش وقد ذکرنا معنی الاستواء واختلاف الناس فیہ النخ یعنی کہا ابو جعفر بن  
 جریر طبری نے سورہ اعراف میں ثلثون استوی علی العرش کی تفسیر میں کہ ذکر کیا ہے ہم نے  
 معنی استواء کی اور اختلاف کو لوگوں کے اوس کی معنی میں النخ وقال الحافظ ابن کثیر  
 فی تفسیرہ ثلث استوی علی العرش فللناس فی ہذا للمقام مقالات کثیرۃ  
 یعنی حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں ثلث استوی علی العرش کے بارہ میں کہا ہے کہ لوگوں  
 کو اس مقام میں بہت سے گفتگو ہیں بن النخ نواب صدیق حسن خان صاحب مرحوم نے  
 عون الباری شرح صحیح بخاری کتاب التفسیر میں بعد نقل کرنے قول امام خطابی  
 المتشابه علی ضربین احدهما اذا ردد الى المحکم واعتبر بہ عرفت معناه والاخر  
 ما سبیل الى الوقوف علی حقیقۃ وهو الذی یتبعہ اهل الزيغ کے کہا ہے کہ  
 قلت الاول کآیات الصفات واحادیثہا مع آیات المعیۃ والقرب والثانی  
 کالحروف المقطعات وما ضاھا فیرد الاول الى المحکم والثانی یتبعہ اهل  
 التاویل ولا یھتدون لے الحقیقۃ المراد سبیل یعنی میں کہتا ہوں کہ پہلی قسم  
 کی تشابہات سے مانند آیات صفات اور احادیث صفات ہیں ساتھ آیات معیت  
 وقرب کے (یعنی اس سے آیات واحادیث صفت استوی اور فوق کے بھی تشابہات  
 میں شامل ہو گئے) اور مراد دوسری قسم کی تشابہات سے ماخذ حروف مقطعات کے  
 اور مانند ان کے ہیں یعنی فہم مراد کی باریکی میں پس پھر سب عباد کے کی پہلی قسم  
 (یعنی آیات واحادیث صفات استوی و فوق و قرب و معیت وغیرہ کے) طرف محکم اور  
 دوسری قسم تشابہات کی (جو آیات مقطعات ہیں) پیروی کرتے ہیں اہل تاویل اور

نہیں راہ پاتے ہیں اور ان کی نرا حقیقی کے طرف انتہی پس اس سے ثابت ہوا کہ آیا  
استوار و فوق و غیرہ محکم فی المعنی نہیں ہیں بلکہ انکی معنی معلوم ہونیکے لئے محکم کے طرف  
راجع ہونے کے محتاج ہیں۔

**قال**۔ امام محمد بن موصول نے کتاب سیف السنۃ الرفیۃ میں بعد ثابت کرنے  
استوار و حجت فوق کے بلائیل قرآن و حدیث فرمایا کہ و هذه نصوصة محكمة  
یہ سب دلیلین محکم ہیں اور حافظ ابن القیم نے اعلام الموقعین میں کہا ہے کہ ان لوگوں  
کے دواہن رو کرنے میں سنتوں کے ایک رو کرنا اور سکا ساتھ مشابہ قرآن یا حدیث  
کے دوسرے ٹہرانا اور ان کا محکم قشابہ واسطے بیکار کرنے دلالت اس کے ہے اور  
طریقہ صحابہ و تابعین و امیہ حدیث کا جیسے شافعی اور امام احمد و مالک و ابو حنیفہ و ابو یوسف  
و بخاری و اسحاق کا برعکس اس کے ہے کہ وہ مشابہ کو رو کرتے ہیں طرف محکم کے  
اور ملتے ہیں محکم سے وہ جو تفسیر کرے سچا اسکے مشابہ کی اور بیان کرے مشابہ کو  
اور ان کے لئے تاکہ متفق ہو جاوے دلالت مشابہ اور محکم کی اور موافق ہو جاوے انھوں  
ایک دوسرے سے اور تصدیق کرے بعض بعض کی کیونکہ وہ سب اللہ کے طرف  
سے ہے اور جو چیز اللہ کے طرف سے ہے اوہمیں اختلاف اور تناقض نہیں۔  
تناقض تو اس میں ہے جو پاس سے غیر خدا کے ہوا انتہی۔

**اقول**۔ جسے عنوان کتاب میں تفصیل کے ساتھ اس امر کو ثابت کر کے دکھلادیا  
کہ اصولاً محکم وہ ہے کا زروے لغت کے اسکی ہی معنی و مراد ہو لہذا اوہمیں تنبیخ  
مطلب و تبدیل معنی کا کوئی دوسرا احتمال نہیں رہتا بخلاف اس کے مشابہ میں  
اور دوسرے معنی و مراد کے کئے باقوں کا احتمال رہتا ہے چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب

محدث دہلوی نے بھی یوں ہی لکھا ہے پس ملحوظ اس تعریف قواعد اصول کے دیکھنا  
چاہئے کہ لفظ استوار کا محکم فی المعنی ہے یا تشابہ چونکہ ہم عنوان کتاب میں جہ لایل نقلی  
ثابت کر آئے ہیں کہ کلام عرب میں استوار کا لفظ مختلف معنوں میں مستعمل ہے لہذا  
آئیہ کریمہ استوی علی العرش کا مفہوم لفظاً منحصر نہیں ہے چنانچہ امام مجتہد الاسلام نے  
بھی الجہام العوام میں اسی طرح بیان فرمایا ہے تو یقیناً ثابت ہو گیا کہ حسب قواعد اصول  
کے بھی یہ آیات استوار کے تشابہ فی المعنی ہیں یہی وجہ ہے مفسرین بھی اسکی مراد  
لینے میں باہم مختلف ہیں قَالَ السُّيُوطِيُّ فِي الْأَثْقَانِ مِنَ الْمُنْشَآتِ آيَاتُ الصَّافِيَّاتِ  
لِخَوَالِجِ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى الْخَمِيْنُ ام سبْطِيْنِي نے اثقان میں کہا ہے کہ تشابہات  
الرَّحْمَنِ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى الْخَمِيْنُ وَقَالَ ابْنُ الْمُنْكَدِمِ فِي الْمُنْشَآتِ  
يَعْنِي ابْنُ هَامٍ نَسِيرَهُ مِنْ كِبَارِهِ كَيْتُ آيَاتِ اسْتَوَى كَلِ تَشَابِهَاتٍ سَعَى اَنْتَهَى  
وَقَالَ الشَّيْخُ جَمَلُ الشَّافِيَّاتِ فِي شَرْحِ الدَّرَجَةِ الْمُضِيَّةِ وَبِرُكُوبِ عَنْ السَّعْيِ  
اِنَّهُ سُئِلَ عَنِ اسْتَوَايَ فَقَالَ هَذَا مِنْ مُتَشَابِهَةِ الْقُرْآنِ يَعْنِي شَيْخٌ مُحَمَّدٌ سَفَرْتَنِي عَلَى  
شَرْحِ دَرَجَةِ الْمُضِيَّةِ مِنْ شَيْخِي سَعَى رَوَايَتِ كَرَامَتِهِ كَيْتُ تَحْقِيقِ وَهُوَ سَوَالُ كَيْتُ اسْتَوَا  
تو کیا یہ صفت تشابہات سے قرآن کے ہے اور مولانا شاہ عبد القادر صاحب تفسیر  
موضح القرآن میں سورہ اعراف کے زیر آیت ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ لکھتے ہیں کہ یہ  
مسئلہ تشابہات سے ہے اور ملاحضین کا شفی نے تفسیر حسنی میں سورہ اعراف  
میں زیر آئیہ مذکور لکھا ہے کہ استوار ایک صفت ہے خدا کی بنا کیف و بلا وصف  
اور یہ منجملہ تشابہات قرآن کے ہے ہم ادھر بیان کر سکتے ہیں اور تاویل اسکی  
خدا پر میسر ہوتے ہیں انتہی۔ اور قاضی ثناء اللہ صاحب بانی تہی مالا بد سنہ تحریر فرمایا

کہ معنی او کے احاطہ و قریب و محبت کی ہم نہیں جانتے جیسے کہ جن جہانہ تعالیٰ کے استواء  
 علی العرش کی معنی ہوں انہیں معلوم ہے لہذا معنی بننا ہی ہر اوس کے محل تکرین انتہا  
 اور چنانکہ تشبیہ عبارت ہے کہ اوستہ سے ایسے صفات کے بارگاہِ سبحانی میں کہ  
 اوستہ کا غیر بھی اوستہ سے مختلف ہو پس بلحاظ اس مشابہت معنی کے بھی لفظ استواء کا تشابہ  
 ہوا یہی وجہ ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے کہ کیفیت استواء کی مجہول کہا اور حاکم  
 معنی مراد ہی معلوم ہوتی تو یہ امام مالک یہ کہوں فرماتے کہ وہ کیا حال کیا کیفیت و کیفیت چنانکہ  
 اس وقت ہمارے پاس اس قسم کے کتابیں موجود ہیں جن سے اس بارہ میں ایسے  
 دین سکے ازال پیش کر سکیں لیکن اس کے قبل جو بعض اقوال اہل علم کے گزر چکے  
 ہیں اگر ہوس ہے تو اسے قید پس ہے والا عبث

پس درمالیکہ بموجب ادوائے امام محمد موصیٰ آیات استواء کے محکم فی المعنی ہوتے  
 تو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کہوں فرماتے کہ وہ کیا حال کیا کیفیت و کیفیت اور یہ کہوں  
 کہتے کہ کیفیت چنانکہ **وَالسَّوَالِ عِنْدَ بَدْعِهِ** اور نیز امام غفر رحمۃ اللہ علیہ کہتے  
 فرماتے کہ یہ صفات بلا کیفیت ہیں اور ابو الحسن شیبانی یہ کہوں کہ **لَيْسَ كَمَا أَشَقَّ الْفَقْهَى**  
**كَلَّمَ الشَّرْقِ وَالْمَغْرِبِ عَلَى الْإِيمَانِ بِالْإِثْقَاتِ مِنْ عِلْمِ قَسِيرٍ وَلَا شَيْءٍ** اور امام  
 غزالی رحمۃ اللہ علیہ اس قدر تصریح کے ساتھ کہ کس وجہ سے یہ فرماتے کہ خدا مستوی  
 بر عرش خود است بھانیکہ مراد تعالیٰ از استواء است پس اس سے معلوم ہوا کہ قول  
 امام مالک کے کیفیت مجہول کا مفہوم متوا کی معنی کی مجہولیت ہے اور شاہ ولی اللہ  
 محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کہوں تحریر کرتے کہ **وَبَالِغُ عَرْشِ اسْتِ چنانکہ تعریف**  
**کر ذات خود را لاکن نہ ہر دو مکانی و جاوے بلکہ کسی داند حقیقت این تفوق**

واستواء بر اگر خود شش و نچہ کاران در علم از کسانیکہ در اوان راضا تعالیٰ از نزد خود علمی گویا  
 یہاں شاہ صاحب نے لایعظمتکمنا و یعلما الا اللہ والذی استعوان فی العلم کے ذکر سے  
 ثابت کر دیا ہے کہ آیات تفوق و استواء کے تشابہ فی المعنی ہیں نہ اللہ اعلم۔

پس جن لوگوں نے باوجود اس قدر صراحت کے ان آیات تشابہ کو محکم فی المعنی  
 ٹھہرا کر دوسرے نصوص صریحہ الاول والاخر یا وہو معکم انما کنتم یاہو اللہ  
 فی السموات و فی الارض کی تاویل کرتے ہیں ان کے حق میں ابن القیم صاحب  
 کی اس تمام عبارت کو منطبق اس لیے جو اعظام المتوقنین میں لکھا ہے کہ ان لوگوں کی  
 دوراہین ہیں روکنے میں سنتوں کے ایک رو کرنا اور سکا ساتھ تشابہ قرآن یا حدیث  
 کے دوسری ٹھہرانا اور ان کا حکم کو تشابہ واسطے بیکار کرنے ولالت اور سکے کے۔ الی آخر  
 جو اوپر لکھ چکی ہے۔

قال۔ پہر اس کی مثال میں یہ ذکر کیا جیسے کہ رو کرنا اور ان کا حکم معلوم بالضرورت کو  
 جسکو لاسے پیغمبر و رسول انبات علو و خدا کا خلق پر اور ستوی ہونا اور سکا عرش پر ساتھ  
 تشابہ قول و هو معکم انما کنتم و کنتم اقرب الیکم من حیث کل الخیرید و ما یكون  
 من الجوی الثلث الاھو کر الیم۔ اور مثل اس کے اور تحیل و تحمل کرنا جن سے صلی  
 علو و فوقیت کو ساتھ تشابہ کے رو کیا انتہی پہر بارہویں مثال میں اٹھارہ وجہ سے  
 بربیل کتاب دست علو و استواء کو ثابت کیا ہے اور کتاب حاوی الاموال میں  
 فرمایا پیدا کئے فانی سات آسمان بعضے اون کے اوپر بعض کے اور سات زمین  
 بعض اون کے نیچے بعض کے اور درمیان زمین علیا اور آسمان دنیا کے پانسو  
 برس کا رستہ ہر اور درمیان ہر آسمان کے دوسرے آسمان تک پانسو برس کا



معنی مجہل ہو اور کو حکم فی المعنی کہنا محض حکم ہے کیونکہ اگر لفظ استوار کا حکم فی المعنی ہوتا تو امام کا کتب اور کتب معنی نہ تھا کہ لکھو والے حذو بدعت کیوں کہتے۔

بہت دور سے ہمارا سوال جہاں آ رہا ہے کہ خدا تعالیٰ کا عرش کے سوا کہیں ہونا اور بالذات عرش پر اسکا مستقر ہونا کہاں سے نکالا گیا ہے اور یہ استقرا بھی ایسا جسکی بہرہ کیفیت نہ بنائی گئی ہے کہ اللہ عزوجل اور پر عرش کے ہے اور کرسی جگہ اور دونوں دونوں کی ہے اور ایسی معنی اس دعویٰ کے ساتھ کی گئی ہے کہ یہ حکم فی المعنی ہے جبکہ اصل ظاہر یہ کیا بنا ہے اس بحسب ظاہر حق تعالیٰ کے عرش پر مستقر ہو کر اس کے دونوں دونوں کی جگہ کرسی پر ہونے کا حل ظاہری ہی ہی کیا گیا جیسے کوئی شخص معمولی طور سے تخت پر ٹپک کر اپنے ہر دو پاؤں کو تخت کے نیچے کے طرف اشارہ دے گا۔ یہ کہہ چکے تو اسے کرسی پر تلے رہیں۔

پس کیا یہ حل جو اس کے ظاہری معنی سے پیدا ہوتا ہے سراسر امر کیفیت نہیں ہے اگر ہے تو پھر اپنے آپ کہاں اعتراضوں بچانیکے لئے عرش پر بیٹھ کر پاؤں کرسی پر رکھنے کے معنی کو بے کیفیت بیان کیا جاتا ہے اس کے کیا معنی ہونگے اگر اس بے کیفیت کے معنی ظاہری بھی دیے ہی ہیں جیسے کہ عرش پر بیٹھ کر ہر دو قدم نیچے کے جہت میں کرسی پر رکھنے کے ظاہری معنی لئے دے گئے ہیں تو دعویٰ کے مخالف ثابت ہو جاوے گا والا باوجود بیان معنی یا کیفیت کے پھر اس کے بے کیفیت ہونے کی معنی فی البطن القابل ہوگی۔

اب یہ تو فرمے کہ اللہ تعالیٰ تو بالذات عرش پر ہے اور اس کے دونوں دونوں کی جگہ کرسی ہے اور یہ حکم فی المعنی ہے باوصف اس کے اور وہ خدا جدا ہے اپنے



مخلوق سے کہہ کر کیا معنی ہیں مگر اس کا ظاہر مفہوم تو ذات سے عرش پر منتقل ہونے کے  
 مخالف ہے کیونکہ یہ عرش پر ایسا استقرار ہے کہ بوجہ بہرہ و قدم کی جگہ نہ رہے ہونے کے  
 عرش و خالق عرش کے درمیان جدائی و دوری متصور نہیں ہو سکتی لہذا عرش  
 اوس سے خالی نہیں رہ سکتا مگر ہزار افسوس کے قابل ہے یہ دعویٰ کہ **هُوَ عَرْشُكَ**  
**فَوْقَ الْعَرْشِ** کی معنی تو محکم فی المعنی ہے اور تاویل کرنا بدعت ہے بلکہ اس کی ظاہر  
 معنی یہ ہے کہ واجب ہے کہ لوح محفوظ اللہ تعالیٰ کے نزدیک عرش کے اوپر ہے  
 مگر وہ محکم متشابہ فی المعنی ہے لہذا تاویل کر کے ذات سے علم مراد لینا اور یہ  
 معنی کرنا واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم ہمارے نزدیک ہے اسی طرح اس آیت کریمہ  
**وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ مِمَّنْ هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ** کا جملہ محکم فی المعنی ہے کیونکہ  
 اللہ تعالیٰ ذات سے آسمان پر ہے مگر اس کا دوسرا جملہ متشابہ فی المعنی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ  
 تو ذات سے عرش پر ہے لہذا اس کی تاویل کرنا اور معنی لینا ضرور ہے کہ اللہ کا علم زمین  
 پر ہے پس یہ حکایت بعینہ موافق معنی ظاہر اس آیت کے ہے کہ **لَوْ مِّنْ بَعْضٍ مِّنْ شَيْءٍ**  
**يَبْغِضُ كَيْدَهُ هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ** کا جملہ محکم ہوا تو اللہ تعالیٰ کافی الارض ہونا متشابہ  
 ٹھہرا پس متشابہ کو محکم پر عرض کیا تو **هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ** باطل ٹھہرا پس سچ فرمایا **رَبُّ السَّمَوَاتِ**  
**صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ** نے **أَنَّمَا هَٰذَا كَيْدُكَ** کے آیت کے بعد **أَضَرُّ لَّكَ بِكُتَابِ اللَّهِ**  
**بَعْضُهُ بَعْضٌ وَأَنَّمَا نَزَّلَ كِتَابَ اللَّهِ يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا فَلَا تَكُونُوا بَعْضُهُ**  
**بِبَعْضٍ فَمَا كَلِمَتُهُمْ مِنْهُ فَتَقُولُوا** **أَوْ مَا كَلِمَتُهُمْ مِنْهُ فَكَلِمَةُ اللَّهِ** **عَلَيْهِ رِوَاةُ أَحْمَدُ**  
 ابن ماجہ) یعنی سوائے اسکے نہیں کہ ہلاک ہوے وہ لوگ کہ تجھے پہلے تم سے  
 ساتھ اسی کے کہ مارا انہوں نے اللہ کی کتاب کے بعض کو اور بعض کے

دینے متناقض پیدا کیا آیات میں کہ یہ آیت مخالف ادس آیت کے ہے اور وہ  
 آیت مخالف ادس کے لینے ایک آیت کو رد کیا دوسرے آیت کے (سوئے  
 اسکے نہیں کہ نازل ہوئی کتاب اللہ کی سچا کرتی ہے بعض ادس کے بعض کو  
 دینے باہم متناقض نہیں ہیں بلکہ ایک آیت مصدق ہے دوسری کی (پس  
 مت جہٹلاؤ بعض ادس کے کو بعض سے پس جو جانتا تم ادس سے پس کہو اور  
 جو نہ جانتا پس سو نہاوسکی معنی کو طرفوں کے جاننے والے کے۔ الغرض سارے  
 اس قصہ کا حاصل اس قدر ہے کہ آیت استواء کے محکم فی المعنی ہیں اور آیات  
 قرب و معیت کے متشابہ ہیں مگر یہ نہیں بتلایا کہ اسکا سبب کیا ہے حالانکہ قرب  
 و معیت ذاتی مخصوص ہے مگر صرف ادس معیت ذاتی کی کیفیت مجہول ہے  
 تاہم صفات معیت و احاطت میں وہ اختلاف و تعدد معنوں کا واقع نہیں ہے  
 جو لفظ استواء کے معنوں میں بھاب رہا متشابہ مخلوقی صفات کے ساتھ ہیں  
 تو صفت استواء اور معیت و احاطت کی متادی ہے کیونکہ انکا اطلاق خالق  
 و مخلوق میں مشترک ہے لہذا بمقابلہ صفت معیت و احاطت کے صفت استواء  
 کا متشابہ ہونا اقویٰ و ارجح ہے باوجود اسکے وہ متشابہ اور یہ محکم یہ ایک عجیب  
 قسم کا محکم ہے۔

غیر ہم یہ دریافت کرنا چاہتے ہیں کہ یہ کیونکر جائز ہو گیا کہ حق سبحانہ تعالیٰ اپنے  
 ایک مخلوق لوح محفوظ کے ساتھ رہے اور اپنے ایک دوسرے مخلوق عرض  
 پر بالذات ٹہرے جبکہ مفہوم بھی معیت ہے تو پھر کیوں اپنے مخلوقات کے ساتھ  
 اوسکی ذاتی معیت نا جائز ٹھہری اور معیت علی کے لینے کی کیا ضرورت پیش کی

اگر بعض اپنے مخلوق کے ساتھ ذاتی معیت سے ذات مطلق و مقدس میں کوئی نقصان  
لازم نہیں آتا ہے تو پھر کون سا وہ نقصان ہے جو دوسرے مخلوق کے ساتھ  
کی معیت سے پیدا ہوتا ہے۔ اگر لوح محفوظ و عرش کی ایسی معیت ذاتی ممکن ہے جس  
کوئی نقصان لازم نہ آوے تو پھر اور مخلوق کے ساتھ ویسی ہی معیت کیوں ممکن  
نہیں اگر ذاتی معیت میں کسی نقصان کا احتمال ہے تو پھر وہی بدگمانی علمی معیت  
کے ساتھ کیوں نہیں کیجاتی کیا کسی مخلوق کے ساتھ معیت ذاتی سے نقصان  
کی حفاظت تو ضرور ہے اور صفات کی معیت سے اس نقصان کی صیانت  
ضرور نہیں اور کیا جس طرح ذات حق مطلق و منزہ و بے عیب وہ نقصان ہے  
اسی طرح صفات حق بھی مطلق و منزہ و بے عیب و نقصان نہیں ہیں؟ اگر  
ہر دو کا حکم مطلقیت و نزاہت میں واحد ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ ذاتی معیت تو  
ناجائز ٹھہرے اور علمی جائز اور یہ بھی ایسی کہ نہیں خالی اس کے علم سے کوئی  
مکان۔ پس یہہ عموم مکانیت تو مذہب معتزلہ کے مشابہ ہوگئی کیونکہ جہاں اس کا  
علم ہوگا وہیں ذات بھی ہوگی اسوجہ سے کہ بغیر ذات کے کسی مکان میں علم کا  
ہونا محال ہے الغرض یہہ تمام خرابیاں اس لئے پیدا ہو گئیں کہ خلاف طریقہ  
سلف کے صرف اپنی قیاسی بنیاد پر آیات متشابہ کے ایک حصہ استوار و فوقی کو  
تو محکم ٹھہرایا اور اس سے اس کے دوسرے حصہ قرب و معیت کو رد کرنا چاہا،  
لہذا اگر محبت پکڑے کوئی بدعتی آیات قرب و معیت کے ساتھ مخالف قول الہی  
الْوَحْدَانِ عَلَی الْعَرْشِ السَّعْدِیِّ وَهُوَ الْقَاطِعُ فَوْقَ عِبَادِهِ کے تو کہہ یہہ ہر دو متشابہ ہیں  
لہذا جیسے کہ فوق سے مراد جہت مکانی اور استوار سے مراد استقرار و تخییر کا لیتا ہے

اوسی طرح بمعیت ذاتی کو معیت علمی سے تعبیر کرنا بھی بدعت ہے جیسے کہ امام شافعی کا فتویٰ اس بارہ میں گزر چکا ہے۔

**قال** ساری عبارت کو عقاید اہل حدیث میں ذکر کیا ہے اور کہا بھی مذہب ہی علماء حجاز و شام وغیرہم کا سو جو کوئی مخالفت کرے اس مذہب کی باطلعن کرے اسمین یا عجب کرے اس کے قایل کا وہ مخالف مبتدع خارج ہے جماعت ہے زایل ہے رستے سنت اور طریق حق سے انتہی اس سے معلوم ہوا کہ آیات و احادیث استوار و فوق کے محکمات ہیں اور آیات معیت و قرب وغیرہ کے تشابہ اور تشابہ کو طرف محکم کے پہیرنا چاہئے نہ رد کرنا محکم کا تشابہ ہے۔

**اقول** آیات و احادیث استوار و فوق کا تشابہ ہونا دو وجہ سے ثابت ہو چکا ہے اولاً یہ کہ اوسکی معنی مرادی محصور نہیں ہے کیونکہ لفظ استوار کا کئی مختلف معنوں پر محتمل ہے لہذا از روے قواعد اصول کے یہ تشابہ ہے ثانیاً یہ کہ صفت استوار کی صفت خلق کے مشابہ ہونے سے بھی تشابہ ہے اگرچہ قرب و معیت بھی بوجہ ثانی تشابہات سے ہے نہ کہ معنی اول یعنی معیت کی معنی میں وہ احتمال نہیں ہے جو استوار کی تعدد معانی کی وجہ سے مراد محتمل ہو گئی ہے بلکہ اس صفت کا اطلاق حق و خلق میں مشترک ہونے سے معیت کا مفہوم معنی تشابہ ہو گیا ہے پس اس صورت میں آیات قرب و معیت کو آیات استوار و فوق کے طرف پہیرنا گویا ایک تشابہ سے دوسرے تشابہ کا رد کرنا ہے مثلاً ہر دو حدیث ترمذی کے دو حصوں سے پہلے حصہ تو ثَمَّ اللَّهُ فَوْقَ ذَلِكَ کہ ہے اور دوسرا حصہ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوْ أَنَّهُمْ كُنتُمْ بِجَبَلٍ إِلَى الْأَرْضِ السُّفْلَى طَعَا اللَّهَ تَعَالَى قَرَاءً

ھُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ كُلُّ شَيْءٍ عَالِمٌ بِهِ وَخَصُّونَ شَيْءًا  
 سے پہلے حصہ تھا اللہ فوقِ ذات کے کو تو محکم فی المعنی کہنا اور دوسرے حصہ محیط  
 علیٰ الدہ کو متشابہ کہہ کر اللہ علم ذات صفت علم مراد لینا اوسطے صحیح ہو گا کہ ان ہر دو جلون میں  
 حدیث کے لفظ اللہ کا علم ذات محکم فی المعنی واقع ہے باوجود اس کے ایک مقام  
 پر پہلے جملہ میں تو لفظ اللہ کا مدلول ذات واجب الوجود کو لینا اور پھر اسی لفظ اللہ  
 سے دوسرے جملہ حدیث میں علم کی تعبیر پر جزم کرنا تاویل باطل ہے بلکہ آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا تو جزاویل حدیث کو سرسری طور پر بیان فرمادینا اور جزو  
 ثانی کو قسم کے ساتھ متعلق کرنا اور اوپر آ کر یہ کہ یہ ھُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ کا استشہاد  
 فرمانا دلالت کرتا ہے کہ مضمون اس حدیث کا ہرگز موئل نہیں ہے والا لفظ موئل  
 پر کیسی آپ قسم نہ جھالتے اور آ کر یہ کہ یہ ھُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ سے استشہاد فرماتے کیونکہ  
 آریہ مذکورہ عموم معیت و مطلقیت ذاتی پر دلالت صریحی کہہ سکتی ہے گو صفت معیت  
 کی متشابہ ہے لہذا کیفیت ادسکی مجہول ہے مگر معیت الشکی (جسکا مدلول ذاتی ہے)  
 محکم ہے پس بعد اس قدر وضاحت کے پھر بھی کیا حدیث دو لو کی متشابہ اور قابل  
 تاویل ہے؟ اور کیا ادسکی معنی ظاہری کا لینا درست ہے۔ نہیں بلکہ بدعت ہی  
 کیونکہ یہ تاویل صحابہ رضی اللہ عنہم سے غیر مروی ہے۔ تو پھر اس کے مخالف اہل  
 حدیث کا عقیدہ کیونکر ہو سکتا ہے (حافظ الترمذی نے جو علی علم اللہ سے تعبیر کی  
 ادسکی وجہ ہم نے سابق ذکر کر دی ہے) البتہ اہل حدیث صفات الہی کو صریح  
 کہ وہ وارد ہرے ہیں بلا کیفیت ادسکی حالت پر کہہ چھوڑتے ہیں مثلاً استواء کی  
 معنی اپنے دل سے ٹھرنے اور بیٹھنے وغیرہ کی نہیں کہتے بلکہ اس کی صلی مراد

علم اللہ پر حوالہ کرتے ہیں چنانچہ یہی طریقہ ہے اہل حق کا اور اسی پر اتفاق ہے جملہ اہل علم کا شرق سے غرب تک پس جو کوئی اسکی مخالفت کرے یعنی آیات استوار اور فوق میں تاویل کر کے قید و تمیز و حجت و مکان کو ثابت کرے وہ مبتدع اور خراج ہے جماعت سے اور زایل ہے رستے سنت اور طریق حق سے کیونکہ اس قسم کی تاویل ثابت نہیں ہوئی ہے زمانہ صحابہ و غیر ہم میں لہذا بدعت ہے بلکہ طریقہ ائمہ اور کائنات فوضیض تھا اور اسکی مراد کو اللہ تعالیٰ پر۔

**قال۔** حرب شاگرد امام احمد نے کہا یہی مذہب ہے احمد بن حنبل اور اسحق بن ابراہیم اور عبد اللہ بن الزبیر الحمیدی اور سعید بن منصور کا انتہی اور یہی مذہب ہے امام اور ابی الحسن اشعری وغیرہ اہل حدیث کا اور یہی مذہب ہے صحابہ و تابعین و تابعین کا وغیرہم کا ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا اللہ فوق عرش ہے نہیں پوشیدہ اور ہر کوئی چیز ہمارے اعمال سے اور کہا اوزاعی نے ہم اور تابعین یہی کہتے تھے کہ اللہ تعالیٰ فوق عرش ہے اور عرش اسکا فوق سموات ہے۔

**اقول۔** حق سبحانہ تعالیٰ کا فوق عرش پر ہونا حدیث فہم اللہ فوق ذلک سے ثابت اور عرش کا آسمانوں کے اوپر ہونا بھی مسلم ہے اور بے شک مذہب صحابہ و تابعین کا یہی تھا کہ وہ بلا تلبیل کے قبول کرتے تھے اور ایسا ہی روایت بھی کرتے تھے جیسے صلح سے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے اور کبھی کسی نے لفظ فوق کی تاویل و تعبیر حجت کی قید کے ساتھ نہیں کی۔ اور نہ اس کے لازم متبادرا شارہ حسی کو ثابت کیا اور نہ استوار کی معنی ٹھہرنے کے لی۔ اور نہ اس کے لازم متبادر تمیز مکانی کو ثابت کیا بلکہ فوق و استوار کے لفظوں کو اوسکی حالت پر

جس طرح کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زبان مبارک سے سنا نہایا اور انکو پہنچا نہایا جسکوئی اس کے سوا اون سے معنی کو پوچھتا تھا تو کہہ دیتے تھے اور زبرد تو بیخ سے پیش آتے تھے چنانچہ داری سے لے کر کہا ہے کہ عبد اللہ بن حبیب نے متشابہ قرانی کی معنی کو پوچھا تھا امیر المؤمنین حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اسکو خوب بٹوایا تھا اور امام مالک بن انس سے کسی نے استواء کی معنی پوچھتی تھی تو قال التواء کھینچنے کا کہہ کر اسکو اپنی مجلس سے نکلوا دیا اسی طرح امام احمد حنبل نے بھی فوق و استواء کو قبول کر کے سوائے کوئی شاخ بہت و تخیر وغیرہ کی اور

طرف سے نہیں نکالی تھی بلکہ اس امر میں تو آپ کو کمال درجہ کا احتیاط تھا۔  
**قال**۔ اور مقاتل بن حیان نے کہا کہ جو یہ بات پہنچی ہے کہ وہ قریب ہر سائنہ علم اپنے کے اور اپنی ذات سے فوق عرش ہے اور طحاوی نے کہا وہ محیط ہے ہر چیز کو اور فوق ہے اس کے انتہا اور قرآن شریف میں جہاں ذکر احاطی کا ہے علم آیا ہے وہ محمول ہے مقید پر جس طرح فرمایا اِنَّ اللّٰهَ كَانَ حَاطًا بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا اور فرغ نابت میں ہے کہ جمہور محدثین اس پر ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر شے عرش کے رہتا ہے عرش اس سے غالی نہیں ہوتا باوجود اس کے نزدیک ہونے اور نزول فرمانے کے طرف آسمان و نیل کے اور نہیں ہوتا عرش اوپر اس کے اور نہیں اترتا اس کا مانند اترنے اجسام کے سطح سے طرف زمین کے اس طرح کہ جہت ادن کے اوپر ہو بلکہ اللہ تعالیٰ پاک ہے اس سے انتہی۔

**اقول**۔ اصل کلام امام طحاوی کا یہ ہے کہ وَهُوَ جَلَّ وَ عَلَیْكَ مَنَعْنِ مِنَ الْعُشِّ وَ مَا دُوْرُ نَحْنُ بِكُلِّ شَيْءٍ وَ فَرَّقَهُ وَ قَدْ اَعَزَّ مِنْ اَلَا حَاطَ بِهِ سُلْعُهُ الْخَبْرُ بِذَاتِ حَقِّ مَلِكٍ وَ

کی مستغنی بہنے عرش سے اور ماسوا سے اس کے سے اور احاطہ کی ہوئی ہے ہر شے  
 کو اور فوق اس کے کو اور تحقیق عاجز ہیں احاطہ کرنے سے اس کے خلق اولی الخ  
 اور مولوی محمد انجمی نے اسکی شرح میں فرمایا ہے وَأَنَّا قَالُ جَلَدَ عَلَیْكَ مَسْتَغْنٍ عَنِ الْعَرْشِ  
 وَمَا دُونِهِ تَفْهِمًا لِّلْوَهْمِ الْحَاجَةِ إِلَى السَّكَنِ عَلَى الْعَرْشِ وَالْخَيْرُ فِي الْهَجَةِ كَمَا قَالَ الْجَمَّةُ وَأَنَا  
 بِقَوْلِهِ دُونَهُ أَلْفَوْقِيَّةٌ مِنْ حَيْثُ أُنْقَرِ وَالْعَلْبِيَّةُ كَمَا مِنْ حَيْثُ الْمَسْكَنِ لَقَوْلُهُ قَالُوا لَوْ هُوَ لَفَأَ  
 فَوْزِعَادٍ يَعْنِي نَهْنِ كَمَا مَسْتَغْنٍ عَنِ الْعَرْشِ وَمَا دُونِهِ مَكْرِدَ اسطے نفی کرنے وہم احتیاج کن  
 کے طرف عرش کے اور تجیز کے جہت میں جیسا کہ کہا ہے مجہد نے اور ارادہ کیا ہے  
 قول فوقہ سے فوقیت از روئے ثہر و غلبہ کے نہ باعتبار مکان کے جیسا کہ اللہ تعالیٰ  
 نے فرمایا ہے اور وہ قاہر ہے اپنے بندوں پر پس اس سے ثابت ہوگا کہ امام طہادی  
 نے اپنے قول میں احاطہ کے ساتھ علم کی اور فوق کے ساتھ جہت کی قید نہیں  
 لگائی ہے بلکہ انہوں نے (وہ محیط ہے ہر چیز کو) کہنے سے علم مراد نہیں لیا کیونکہ  
 مرجع ضمیر کا ذات ہے اور فوق ہے اس کے کہنے سے اسکی ذاتی فوقیت جملہ  
 اشیاء پر بیان کی گئی ہے کیونکہ لفظ اس کے کی اصناف ہے طرف ذوات اشیا  
 کے غرض اس جملہ کے (کہ وہ محیط ہے ہر چیز کو اور فوق ہے اس کے) کہنے سے احاطہ  
 سے علم کی قید اور فوقیت سے جہت عرش کی قید کو مطلق کر دیا ہے بشرطیکہ طہادی  
 کلام کے معنی متبادر لئے جاوین والا تاویل کرنے کی تو بہت گنجائش ہے کہ جس سے  
 ادل کے اس بیان کا اصل ماخذ جو کلام الہی کا قول کہ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ  
 ہے تاویل سے نہیں بچ سکا تو بیچارہ طہادی کیا اور اسکا کلام کیسا اور مقاتل بن  
 میان نے جو یہ کہا ہے کہ ہر چیز پر ہے یہ بات کہ وہ قریب ہے ساتھ علم اپنے



اور اپنی ذات سے فوق عرش ہے کاشکے اوس ذات مطلق کے قرب کی تاویل علم  
ساتھ یا فوفیت کی تاویل حیت کے ساتھ پہنچنے کا ماخذ یہاں بتلادیا جاتا تو بہتر تھا  
کیونکہ ایک عرصہ سے ہم اس تاویل کے ماننے کے درپے و متلاشی ہیں یا اگر اس  
پہنچنے کی ہی بنیاد ہے کہ جہاں ذکر احاطت کا بے قید علم کے آیا ہے وہ محمولِ عمر  
مقید پر دلیل آئیہ کریمہ **إِنَّ اللَّهَ كَانَ حَاطًا بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا** کے تو افسوس ہے کہ  
ہم کو اس کے خلاف یہ بات پہنچی ہے کہ آیت بالا میں جہاں قید علم کے ساتھ  
آئی ہے وہاں احاطت علمی لجاوے اور جہاں **كَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا** مطلقاً  
احاطت ذاتی آئی ہے وہاں احاطت ذات مطلق کی بلاتقید علم کے لجاوے تاکہ  
ذات و صفات الہی میں جو عدین یکدیگر میں **الْفُطُوكَ** متصور نہ ہو سکے اس کا تفضیل جزاً  
آگے گذر چکا

کتاب فرجِ نابت کے قول سے ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ تو ہمیشہ عرش ہی پر رہتا ہے  
اور عرش کبھی اوس سے خالی نہیں ہوتا اور عرش محیطِ سموات ہونے سے اللہ تعالیٰ  
بھی عرش پر بالذات محیط ہوا تو افسوس کہ اوس ذات مطلق کے احاطت ذاتی کی  
کردی شان ہو گئی **أَلَمْ يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ** احاطت کے مختلف صورتیں ہیں  
ایک احاطت کردی جیسے کہ زمین کے اوپر اطراف سے آسمان محیط ہے دوسری  
شان ماسی جیسے کہ بن پر چڑھتا ہوا ہے تیسری شان حولی جیسے کہ لوہے کے  
آگ میں ڈالین تو آگ تمام لوہے کو اندر و باہر سے گھیر لیتی ہے لیکن حق سبحانہ  
کی احاطت ان تمام شانوں سے منزہ ہے اور اس شانِ تنزیہ کی احاطت ذاتی  
اس صورت میں متحقق ہوگی جبکہ ذات مطلق کی اپنے مخلوق سے نہ متصل ہواؤ

نہ منفصل نہ دونوں میں جہت و بعد واقع ہوا اور نہ اتحاد و حلول بلکہ اس شانکی احاطت اگر کچھ پائی جاتی ہے تو روح کی ہے اپنے اجزائے بدن پر قَدِ لَہِ الْمَثَلُ الْأَعْلٰی۔ اگر چشمِ نبیلہ ہے تو دیکھئے اور دل دانا ہے تو سمجھئے کہ جب حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی احاطت عرش کے ساتھ جو وہ بھی ایک مخلوق ہے جائز ہے تو وہی ذاتی احاطت اس کے دوسری مخلوقات کے ساتھ کیونکہ ناجائز ٹھہری اگر اسکی وجہ بقول صاحب فرع ثابت کے یہی ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات ہمیشہ عرش پر ہے اور کبھی عرش اس سے خالی نہیں رہ سکتا ہے جسکی وجہ سے زیر عرش کے اشیاء کے ساتھ علمی احاطت کا تفسیر کرنا ناگزیر ہو ہے تو اسی فرع ثابت کے قول کے موافق اس ذات مطلق کا فوق عرش رہ کر بجانب تحت عرش کے سامہ دینا پر بلا نقل و حرکت کے نزول ممکن ہے تو پھر اسی شان سے یعنی جس طرح سے کہ احاطت ذاتی اس ذات مطلق کی عرش کے ساتھ ہے بجا رہ کر پھر اسکی احاطت ذاتی دوسرے مخلوقات کے ساتھ ہونے میں بھی کوئی قباحت متصور نہ تھی بلکہ اس صورت میں جمیع آیات استوار و احاطت و معیت ذاتی کے ساتھ بلا تاویل الفاظ و انحراف معنی کے بالیکبر لَقَدْ مطلق ہو جاتی۔

اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ جمہور محدثین کا یہی مذہب تھا کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ عرش پر ہے اور عرش اس سے خالی نہیں ہوتا الحق حق سبحانہ تعالیٰ کی شان الْاَعْلٰی کے کما کان ہے لیکن یہ قید دوامی ذات کی محض عرش کے ساتھ کسی ایک نص قرآنی یا دلیل حدیث نبوی سے بھی ثابت نہیں ہوئی ہے تو پھر محدثین کا مذہب کیسے۔ اور عرش کا اس سے خالی نہ رہنا بیشک صحیح ہے مگر بلا قید عرش کے کیونکہ حدیث صحیح میں وارد ہے

کہ اَلْکُتُبُ شَيْءٌ مَّا خَلَا اللَّهُ بِكَافٍ (متفق علیہ) مگر یہ ظور مقابل دخول و ملول کے نہیں ہے جیسے کہ اسکی احاطت مثل احاطت کروی کے نہ تھی بلکہ کوئی موجود اسکی وجود باوجود سے خالی نہیں رہ سکتا جیسے کہ عرش بھی اوس سے خالی نہیں رہتا اور ہر موجود پر اوس کا وجود محیط ہے جیسے کہ وجود عرش پر وہ محیط ہے۔

اگرچہ یہ قول صاحب نابت کا صحیح ہے کہ ذات مطلق حق سبحانہ تعالیٰ کا نزول مانند نزول اجسام کے نہیں ہے مگر افسوس ہے کہ صاحب رسالہ نجابتہ کا قول اس کے مخالف ہے یعنی وہ لکھتا ہے کہ نصوص شرعیہ کتاب و سنت کے محمول ہیں اپنے ظاہر پر جو ان میں سے سمجھ میں آوے اوسکا بولنا جائز اور اوسپر اعتقاد لازم اور جو ہم جمیت وغیرہ ہوا و سپر بھی موافق ظاہر کے اعتقاد لازم حالانکہ جمہور مشرین کا مذہب صاحب رسالہ فرع نابت نے یہ بیان کیا ہے کہ اوسکا نزول مانند نزول اجسام کے نہیں ہے جمین اور پیکر کے جہت سے نیچے کے طرف انتقال مکانی مقصور ہو مگر یہ قول مخالف ہے اوس قول صاحب رسالہ نجابتہ کے جو نزول کے ظاہر معنی موہم جمیت کے لینے کو مذہب اہل حدیث کا بیان کیا ہے کاشکے مجھے یہ معلوم ہو جاتا کہ ان دونوں پیشوایان اہل ظاہر سے کون حق پر ہے والا اس اہم مسئلہ صفات باری میں یہ اختلاف اور باہم تناقض دعویٰ ہوں تو پھر اس رطب و یابس کا کوئی کیا جواب دے سکتا ہے۔

**قال**۔ حافظ ابن القیم نے فرمایا جہیمہ نے اون سب نصوص کو متشابہ ٹھہرایا پھر متشابہ کو محکم پر مسلط کر کے اوسکا رد کیا پھر متشابہ کو محکم کہا سو کبھی تو محبت پکڑے ساتھ اوس کے باطل پرادر کبھی دفع کیا ساتھ اوس کے حق کو اور جسکو ذرا سی بھی سوچ ہے وہ

جائز ہے کہ نہیں کوئی چیز مخصوص میں ظاہر تراور نہ میں تراور سے دلالت کے  
مضمون اور ان نصوص سے پس جب یہ تشابہ ٹھہرے تو ساری شریعت تشابہ ہوئی  
اور کوئی چیز و میں حکم نہ ہوئی الی قولہ ہم سوال کرتے ہیں اللہ ثابت رکھنے والے دلوں  
سے کہ ثابت رکھے دل ہمارے اپنے دین پر اور اس ہدایت و حق پر جس کے ساتھ  
پیغمبر کو بھیجا اور نہ پہلے ہمارے دلوں کو بعد ہدایت کر نیکی اللہ قریب مجیب۔  
**اقول**۔ حافظ صاحب کا انشا راہی تقریر کو بیان اللہ قریب مجیب پر ختم فرمانے سے  
بالضرورت شان و نزول آیہ فانی قریب کے مخالفت ہو گا کیونکہ حافظ صاحب کی عقیدت میں  
توحید سبحانہ تعالیٰ ساتوں آسمانوں کے اوپر فوق عرش کے بہت ہی دور ہے مگر  
شان و نزول کے رو سے تو وہ بہت ہی نزدیک ہے چنانچہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے  
آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے یہ پوچھا تھا کہ آیا اللہ تعالیٰ ہم سے نزدیک ہے  
جو آہستہ مانگیں یا دور ہے جو پکار کر کہیں جس کے جواب میں حکم ہوا کہ فانی قریب۔  
احمال یہ امر صاف اور ثابت شدہ ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے اپنی تنزیہ اسے  
الفاظ سے کی ہے جو حکم فی المعنی ہیں کیونکہ حکم میں احتمال دوسری تاویل کا باقی نہیں رہتا  
مثلاً قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ۔ وَلَا تَأْخُذُ  
بِسِنَّةٍ وَلَا نَوْمٍ۔ هُوَ يَطْعَمُ وَلَا يَطْعَمُ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ۔ فَلَا تَأْخُذُ بِدِينِ اللَّهِ إِذَا دُعِيَ غَيْرُهُ  
اسی طرح کے بہت سے الفاظ مخصوص ہیں جو حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات مطلق سے جسم  
و جسمانیات کی تنزیہ میں قطعی الدلالت اور حکم حکم کا رکھتے ہیں پس حکم آیات محکمات  
هُنَّ أَمْرُ الْكِتَابِ کے یہ آیات محکمہ تنزیہ الہی کے بارہ میں ہیں جن کے معنی صاف  
اور کہلے ہوئے ہیں جو اہل قرآن ہیں وَأَخْرَجْنَا مِنْهُ لِيُعَذِّبَ الَّذِينَ يَخْلَعُونَ کے معنی ظاہر

مخالف حکمت معلوم دیتے ہیں وہ تشابہات ہیں کیونکہ اس میں تنزیہ ذاتی کے  
 خلاف تشبیہ کا وہم پیدا ہوتا ہے لہذا کائنات الٰہی کی تشبیہ ذاتی کی طرح قیاسی نہیں  
 مگر تشابہ صناعۃ الیقیناء والافتناء کا وہم پیدا ہوتا ہے جس کے دلوان میں کسی سے  
 وہ بیرونی کرتے ہیں اوس چیز کی جو لفظ تشبیہ کا ہوتا ہے اور سو وہ تشبیہ  
 ہیں واسطے فتنہ کے اور واسطے پیر نے اس معنی تشابہ کی خلاف حکم  
 کے پس ایسا ہی ہے حال تشبیہ و کرامیہ و مجسمہ کا کہ انہوں نے ان  
 سب نفوس محکمہ تنزیہ الہی کو تشابہ ٹھہرایا اور پھر آیات تشابہ کو درجین انکار  
 معانی لوازم جسمی کا وہم پیدا ہوتا تھا آیات محکمہ درجین سے ذاری مطلق  
 کی ان جملہ لوازمات جسمی سے تنزیہ ہوتی تھی، مسلط کر کے اور منکار دیکھا  
 پھر تشابہ کو محکم کہا سو کبھی تو محبت پڑے ساتھ اوس کے باطل پر اور کبھی  
 دفع کیا ساتھ اوس کے حق کو جب کو ذرا سی بھی سو جہت وہ جانتا ہے  
 کہ نہیں کوئی چیز نفوس میں ظاہر تھا اور نہ مبین تر از روئے دلالت کے  
 مضمون ان نفوس سے پس جب یہ آیات تنزیہ و تقدیس ذات الہی  
 کے تشابہ ٹھہرے تو ساری شریعت تشابہ ہو جاوے گی کیونکہ شریعت  
 مبنی ہے تنزیہ ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس پر اور کوئی چیز پر محکم نہ رہے  
 رَبَّنَا لَا تُخِزْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ  
 أَنْتَ الْوَكِيلُ۔

قال۔ فضل نہم اس بیان میں کہ نفوس کتاب و سنت محمول ہیں اپنے  
 ظاہر پر نہ مؤول۔

اقول۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے الحجام العوام میں ان الفاظ متشابہ استواء  
دید وغیرہ کے نسبت فرمایا ہے کہ یہ الفاظ جسمیت اور اوس کے عوارض  
پر اوس وقت اپنے ظاہری معنی سر ولالت کرتے جب اوسکا اطلاق  
ذی جسم پر ہوتا اور جبکہ اوسکا اطلاق غیر ذی جسم پر ہوتا ہے تو بالبداهت  
معلوم ہوا کہ یہاں اوس کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں بلکہ بیان  
کوئی دوسری معنی اس طرح کی مراد ہے جو اللہ تعالیٰ کے شان کے قابل  
ہوا انتہا۔

اور کہا امام نودی نے شرح مسلم میں اعتقاد رکھتے ہیں ہم تحقیق کہ ظاہر  
مراد نہیں ہے اور اس کے لئے سبب معنی ہیں جو لایق ہے اللہ تعالیٰ  
کے لئے۔

اور کہا ملا علی قاری نے شرح مشکوٰۃ میں کہ متفق ہیں سلف اور خلف اور  
تنزیہ اللہ تعالیٰ کے ظاہر معنی متشابہات سے جو محال ہیں اللہ پر  
اور کہا شیخ ابوالعین نسفی نے پس جانا گیا یہ امر کہ یہ آیات پہری گئیں  
ہیں اپنے ظاہر معنی سے تاکہ نہ ثابت ہوتا نقص و تدافع کلام میں حکمت والے  
خبردار کے

اور کہا ہے شیخ کمال الدین بن ابی شریف نے حاشیہ میں اپنے کہ اسوا  
شرط کیا ہے تنزیہ کی حالت تفویض میں تاکہ آگاہ کریں اتفاق پر سلف  
و خلف کے تنزیہ کرنے پر ظاہر لفظ سے اوس حد پر جو سمجھ میں لوگ سبب  
ہوئے حقیقت اوس تعالیٰ شانہ کے مخالفت سب حقیقتوں کے پس

نہیں جائز ہے حل کرنا صفات حق تعالیٰ کا اور پر اذن صفات کے جو سمجھے  
 جاتے ہیں صفات خلق سے اور قاضی ثناء رائد بانی تہی کتاب بالائینہ  
 میں استوار و دہ نزول وید وغیرہ صفات کے بارہ میں لکھتے ہیں کہ معنی  
 ظاہر پر اوکے حل نکرین اور تاویل کے درپے نہوں بلکہ اوس کے معنی  
 حقیقی کا حوالہ خدا کے علم پر کریں تا غیر حق کو حق نہ سمجھا جائے۔ صفات  
 و افعال الہی کے ادراک حقیقت میں سوالے جہل و حیرت کے انسان کا  
 کچھ حصہ نہیں ہے بلکہ ملائکہ کو بھی نصیب نہیں ہے اور فرما صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے کتاب حصول المامول میں لکھا ہے کہ ترجمہ دوسرا قسم قبول ہے  
 جیسا کہ عقائد و اصول و دیانات اور صفات باری تعالیٰ کے ہیں اور اختلاف  
 کیلئے لوگوں نے اس باب میں تین مذاہب پر پہلا مذہب یہ ہے کہ  
 تاویل کو او نہیں دخل نہیں ہے بلکہ جاری کئے جاویں یہ صفات اپنے  
 ظاہر پر یہ قول مشبہہ کا ہر دینے یہ فرقہ باطلہ مشبہہ کا آیات صفات  
 متشابہ مثل استوی و فوق و زول وغیرہ کو اوس کے ایسے ظاہر معنی پر جاری  
 کرتا ہے جو مشابہ صفات مخلوق ہیں، دوسرا مذہب یہ ہے کہ ان  
 صفات کے لئے تاویل ہے مگر باز رہیں گے ہم ایسی تاویل سے جس تاویل  
 میں اعتقاد تعطیل اور تشبیہ کا نہ ہو یعنی ایسی تاویل نکریں جس سے اوس  
 صفت ہی کی نفی ہو جاوے یا وہ تاویل صفات مخلوق کی معنی کے ساتھ  
 نیچا دے، ابن برہان نے کہا کہ یہ مذہب سلف کا ہے میں کہتا ہوں  
 یہ وہی طریقہ واضحہ ہے یہ ایسی راہ راست ہے کہ جہن سلا متی ہے

تاویل کے گڑبوں میں گرجانے سے کیونکہ اسکی تاویل سوائے اللہ کے نہیں  
 جانتا ہے کوئی اور بس میں سلف صالح اسکی اقتدا کے لئے جو انکی اقتدا کا  
 ارادہ رکھتا ہے اور بس میں وہ اسکی پیشوائی کو جو دوست رکھتا ہے  
 اسکی پیروی کو یہ بات اس تقدیر میں ہے کہ دلیل تاویل سے منع پر وارد  
 ہو پس کیونکر منع نہ ہو حالانکہ دلیل منع پر اس کے قائم ہے قرآن و حدیث  
 میں تیسرا مذہب وہ صفات یعنی مشابہات اول میں ابن برہان  
 نے کہا کہ پہلا مذہب یعنی ان صفات مشابہات کو اس کے ظاہر بجاری کرنا  
 ان تینوں مذہبوں سے باطل ہے اور دوسرے دونوں مذہب منقول ہیں  
 صحابہ رضی اللہ عنہم سے اول نقل کیا اس تیسرے مذہب کو علی و ابن مسعود  
 و عباس اور ام سلمہ رضی اللہ عنہم نے اسکی اصل عبارت عربی کتاب حصول الیما  
 میں دیکھ لو اور کہا ہے علامہ یعقوب بنیان نے خیر المجاری شرح بخاری  
 میں واما الملاحضة فذاہم ما یفید ظاہر المتشابهات بلان تاویل انتہی یعنی  
 لیکن ملاحظہ کا مذہب وہی ہے جو فائدہ دیتا ہے ظاہری معنی مشابہات  
 کی بغیر تاویل کے اور حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں زیر آیہ ثم استوی علی العرش  
 کے لکھا ہے کہ فلناس فی هذه المقام مقالات كثيرة جدا ليس هذا موضع بسطها  
 وانما سنالك فی هذا المقام مذہب السلف الصالح مالك والاوزاعي والثوري  
 والليث بن سعيد والشافعي واحمد بن حنبل واسحاق بن راہویہ وغیرہم ائمۃ  
 المسلمین قد یساوحد یثا و هو امرہا کما جاعت من غیر تکلیف ولا تشبیہ ولا  
 تعطیل والظاہر المتبادر الی اذھا المشعین منفی عن الله فان الله لا یشبه شیئ



منخلقه وليس كمشله شيء وهو السميع البصير الخ ترجمہ سابق گذر چکا جس سے ظاہر ہوا کہ آیات استوی علی العرش وغیرہ کے مشابہ فی المعنی ہیں لہذا یہ آیات و صفات اپنے ظاہری معنی پر محمول نہیں ہو سکتے۔

**قال**۔ شیخ حاج محدث فاخر زابر الہ آبادی ثم الملکی نے رسالہ بنجائیت میں فرمایا کہ نصوص شرعیہ کتاب و سنت کے محمول ہیں اپنے ظاہر پر جو انجین سے سمجھ میں آوے اور سکا بولنا جائز اور سپر اعتقاد لاوے اور جو مرہم جمہیت و غیر مرہم اسپر بھی موافق ظاہر کے اعتقاد لاوے اور اوس کے لازم متبادر سے بھجور اور مراد خدا و رسول پر چھوڑے اور بولنے سے ادنیٰ صفات کے جو شرعیہ میں وارد ہوئے ہیں بوجہ لازم آنے کسی چیز کے متعاشی نہوا اور ہر لفظ کو جو ان تین بے کیف برے۔

اقول۔ جاننا چاہئے کہ اہل حق کے نزدیک ذات حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی کسی اپنے مخلوق سے مشابہ نہیں ہے اور نہ اوسکی صفت مخلوقی صفت کے مشابہ ہے بلکہ وہ منزہ ہے جسم و عوارض جمہی سے مطلقاً جیسے کہ نصوص صریحہ سے ثابت ہے امام حجتہ الاسلام نے انجام میں فرمایا ہے جو کچھ تمہارے دین گذرے اور تمہارے ذہن میں خطور کرے اور تمہارے عقل میں متصور ہو تو اللہ تعالیٰ اور سب کا خالق ہے اور خالق اوس سے منزہ اور اوس کی مشابہت سے پاک ہے انتہی و نعم ما قال۔ احرر برتر از خیال و قیاس گمان و ہم وز ہر حد گفتہ اند و شنیدہ ایم و خواندہ ایم۔ اور امام عسقلانی نے شرح بخاری حدیث بنظر والی رحمہم کے تحت میں قاضی عیاض سے نقل کیا ہے کہ فلن یجی

المسکون علیہ عاقل و فاضل، بالاحوال العظیم، جس نے جاری کیا کلام کو ظاہر  
 پر اس حدیث کو تو یہ بچاؤ ہے اور سکون و ثبات کرنے جسم کے انتہی پس کو  
 اور مٹی سی بھی سرفراز حق سبحانہ تعالیٰ کی حاصل ہو وہ بھی اور الفاظ تشابہ سے  
 جس کے معنی یہ جسم جس کے ہیں موافق اور اس کے ظاہر معنی کے اعتقاد و فکر کیا  
 مثلاً استرا کی مٹی جو وہ جسمیت، سبب وہ یہی ہے کہ حق تعالیٰ کا عرش پر بیٹھنا  
 یا ٹھہرنا یا قیام کرنا جو مستلزم قیام کی سبب اگر تم یہ کہو کہ ٹھہرا تو ضرور ہے  
 یعنی ظاہر جسے کہ ایک چیز دوسری چیز پر ٹھہرتی ہے مگر اسکا لازمہ متبادر جو  
 ٹھہرنے کے لئے جگہ کی حاجت ہے اس سے بچاؤ اور اسکی مراد کو خدا  
 رسول پر جوڑے مگر انہوں نے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا ٹھہرنا تو معنی ظاہر  
 مثل جسم کے ٹھہرنے پر تو ایمان لاوین مگر اس کے ٹھہرنے کے لئے مکان  
 کی حاجت نہ سمجھیں پس اس کے بہم معنی ہوئے کہ ٹھہرنے کے لئے مکان  
 کی حاجت نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ ٹھہرنیکے لفظ کے جو معنی ظاہر کہ متبادر تھی وہ  
 اصل ٹھہرنا ہی نہیں ہے تو یہ معنی ظاہر کے لینے کا مفہوم بھی غلط ٹھہرا کیونکہ  
 معنی ظاہر کے اپنے لازم متبادر کے ساتھ باقی جاتی ہے یعنی جسم کے ٹھہرنیکے  
 لئے جائے کا ہونا لازمی ہے درحالیکہ ان الفاظ تشابہ سے اس ذات تقدس  
 کے نسبت ظاہری معنی جو مفہوم جسمیت کے ہون لینے پر جبارت کریں تو یہ  
 اسکی مراد کو خدا اور رسول پر جوڑنے کی ضرورت ہی کیا باقی رہی۔ بجائے  
 اس کے کہ اسکی مراد کو مفہوم جسمیت کے لین اگر مرے سے ہی اسکی مراد  
 کو بلا کسی طرح کی تاویل و تصرف کے تفویض علم الہی کرتے تو کیا عقیدہ بجا آتا

اور ایمان چلا با آیتا

میں خیال کرتا ہوں کہ جسمیت کی ظاہری معنی لینے کے بعد اس کے لازم متبادر سے بچنے کی جو قید لگائی گئی ہے وہ اچھے دل سے صرف دوسرے کے دل کا سمجھنا اور عقلی نقلی اعتراضات سے اپنے آپ کو بچانا ہے کیونکہ ذات حق جل و علی کے نسبت اس سے قبل فصل پنجم کی جو پختی حدیث کے ضمن میں تئیں جہت کو اور فصل ۶ قول ۱ کے ضمن میں جسم کے لازم متبادر کو جو جہت و تخریب ثابت کر چکے ہیں و فضل ریاض ہم میں اشارہ کرنا طرہ خدا کے حجاب پر سمجھا ہے تو پھر اب جسم کے لازم متبادر سے بچنے کا موقع ہی کہاں باقی رہا کیونکہ تئیں جہت کا لازمہ متبادر اشارہ حسی ہے اور اشارہ حسی خاصہ حسی ہے اور جسم کا لازمہ متبادر تخریب و مکان ہے اور یہ سب لوازم حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے شان میں ثابت ہو گئے تو پھر اب اس کی مراد کو خدا اور رسول پر چھوڑنا چاہئے معنی دار رہا اور باوجود ثبوت تئیں جہت و تخریب و مکان و اشارہ حسی وغیرہ لوازم جسمی کے پھر اس کے ساتھ یہ بھی اشارہ ہونا چاہیے کہ ہر لفظ کو جو ن کا تو ن بے کیفیت ہوسکے جبکہ تمام کیفیت جسمی ثابت ہی کر ڈالے تو پھر بے کیفیت کا مفہوم کیا خاک باقی رہا شاید اس بے کیفیت کی معنی ظاہر بھی کیجیہ اور ہی ہوگی۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ الحجام المرام میں فرماتے ہیں کہ قطعاً و یقیناً تحقیق کر لینا چاہیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مراد ان حدیثوں میں جسم نہیں ہے کیونکہ وہ عضو ہے جو گرشت اور بڑی اور رخاں سے مرکب ہے

کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ پر محال ہے اور وہ جسم مقدس ہے اگر اس کے ذہن میں  
 یہ خطرہ پیدا ہو کہ اللہ جسم ہے تو وہ بت کی عبادت کرتا ہے کیونکہ جو جسم ہے  
 وہ مخلوق ہے اور عبادت مخلوق کی کفر ہے اور بت کی عبادت اس وجہ سے  
 کفر ہے کہ وہ مخلوق ہے پس جو جسم کی عبادت کرے باجماع امت خلف و سلف  
 کے وہ کافر ہے خواہ وہ جسم کثیف ہو جیسے کہ سخت و درشت پہاڑ ہیں یا لطیف  
 جیسے کہ ہوا اور بانی ہے خواہ وہ تاریک ہو جیسے زمین ہے یا وہ روشن ہو جیسے  
 کہ آفتاب و قمر و ستارے ہیں یا جسم شفاف ہو جیسے رنگ نہون جیسے  
 ہوا ہے یا بڑی ہو جیسے عرش و کرسی ہے یا چوٹی ہو جیسے ذرہ و ہباء و نشورہ و غیر  
 یا جاد ہو جیسے بہتر یا حیوان ہو جیسے انسان ہے کیونکہ جسم بت ہر اگرچہ وہ اجسام  
 حسین و بڑے ہوں اور صاف و درشت و باقی ہوں کیونکہ یہ چیزیں بت کے  
 ہونے سے اسے نہیں نکالتے ہیں اور جس نے جمیت کی نفی اس سے  
 اور اس کے ہاتھ اور انگلیوں سے کی تو اس نے عضو ہونکی نفی کی اور حق  
 سبحانہ تعالیٰ ان چیزوں سے پاک ہے جو حدوث کو لازم کرتے ہیں اب او  
 بعد اسکو عقیدت رکھنی چاہئے کہ اس سے ایسی معنی مراد ہیں جو جسم نہیں ہیں  
 اور نہ جسم میں عارض ہیں اور وہ معنی اس کے جلال و کبریا کی صفت  
 سے مناسب ہیں اگر یہ اس معنی کو نہیں سمجھتا ہے اور اس کے کہنے کی حقیقت  
 کو نہیں پہنچتا ہے تو اس پر ہرگز اسباب میں تکلیف نہیں ہے کیونکہ اسکی  
 تاویل کو جاننا اور اسکی معنی کو پہچانا اس پر واجب نہیں ہے بلکہ اس پر بھی  
 واجب ہے کہ اس میں غور و فکر کرے۔

قال۔ اور یہ بات بعض مسئلوں میں ہر ایک فرقے نے اختیار کی ہے جس طرح  
اشاعرہ وغیرہ نے مسئلہ رویت خدا وغیرہ امور متعلقہ آخرت میں راہ تاویل کی  
ہند کی ہے اور دوسرے کیف جو کچھ وارد ہوا ہے اسکو قبول کر لیا ہے اور  
معتزلہ نفی بیہات کی نہیں کرتے اور اس صورت میں موافق ان کے قاعدہ کے  
جمہیت لازم آتی ہے پس ضرور ہو کہ ساتھ سلب کیفیت کے قابل ہو کر ایمان  
لاوین اسی طرح اہل حدیث جو پیشوا سے اہل سنت میں ہر مقدمہ میں یہی اعتقاد  
رکھتے ہیں اور جو وارد ہوا ہے اس پر ایمان لگاتے ہیں اور جو نظر عوام میں  
اوس سے لازم آتا ہے اس پر نظر نہیں کرتے پس لازم ہے ٹکڑے پروی کرنا  
اونکی کہ یہ اہل رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم ہیں

اقول امام سیوطی علیہ الرحمۃ جو خود محدث بھی ہیں اتقان میں فرماتے ہیں کہ  
جمہور اہل سنت کہ سلف و اہل حدیث اس پر متفق ہیں کہ صفات الہی پر ایمان  
لاوین اور معنی مرادی کو حوالہ بخدا کرین فقط پس بموجب اس عقیدہ صحیحہ کے  
ایمان اجمالی اس طرح ممکن ہے کہ صرف نقصہ یقین کرین استواء و فوق کی مطلقاً  
نہ بمعنی ظاہر جی جمہیت لازم آتی ہے یا قید مکانی حیث کی ثابت ہوتی ہے  
اسی طرح اشاعرہ نے بلکہ جملہ اہل سنت نے جہنم اہل حدیث بھی ہیں روایت  
و دیگر صفات الہی پر بھی ایمان لایا ہے مگر ادسکی سننی مرادی کو حوالہ بخدا کیا ہے  
جس طرح سیوطی علیہ الرحمۃ نے بیان کیا ہے۔

یہ خوب یاد رہے کہ یہاں الہ آبادی شیخ صاحب نے مسئلہ رویت کے ساتھ  
بلتاویل قابل ہونیکا جو ذکر فرمایا ہے اوس سے ثبوت حیث لازم نہیں آتا۔

اشاعرہ ہی کی تخصیص کیا ہے بلکہ جملہ اہل سنت و جماعت بھی باوجود ثبوت روایت کے اس ذات مطلق سے حیث کی نفی کرتے ہیں جہاں چہ قاضی شہار الہی پانی پتہ مالا بد مذہبین فرماتے ہیں کہ مسلمانان حق تعالیٰ را در پرست بے پردہ بینند بے حیث و بے کیفیت و بے مثال اور امام حجتہ الاسلام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کتاب العقاید میں اسکی یوں مختصر تقریر عقلی فرماتے ہیں کہ جب یہہ درست ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی طرف میں تو نہیں ہے مگر اسکا علم ہے تو یہہ بھی درست ہو سکتا ہے کہ وہ کسی طرف میں نہ ہو اور اس کی روایت ہو اور پھر جب یہہ درست ہے کہ اللہ تعالیٰ خلق کو دیکھتا ہے اور اس کے مقابل نہیں تو یہہ بھی درست ہوگا کہ خلق اسکو دیکھے اور مقابل نہ ہو۔ اور جس طرح صورت و کیفیت کے سوا اسکا جاننا ممکن ہے اسی طرح صورت و کیفیت کے سوا اسکا دیکھنا بھی ممکن ہے کیونکہ دیکھنا ہی علم و کشف ہے صرف توافیق ہی کہ دیکھنا علم کے نسبت زیادہ کامل و واضح ہے۔

ہاں البتہ وہ لوگ جو صفات متشابہ کی ایسی معنی ظاہری مراد لیتے ہیں جس میں نسبت لازم آتی ہے روایت الہی کی بھی انہیں معنوں میں سمجھ کر تصدیق کی ہے جسے امام فخر الدین رازی فرماتے ہیں کہ وَ اَنَّا الْکَوْنُ مِثْلُہٗ وَ الْجُسْمَةُ فَہُمْ اِنْمَا یَسْلَمُونَ جَوَازِ مَرْوِیۃِ اللّٰہِ تَعَالٰی لَیْلَۃِ عَقَادِہُمْ اَنَّهُ جِسْمٌ وَ فَاِذَا کَانَ یَحْضُرُ کَرَامِیۃِ مَجْمِیۃِ رَوِیۃِ اَبِی کُوَاسٍ سَبَبِ جَاۡزِیۃِ تَسْلِیْمِ کَیَاہِ کہ وہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ خدا اور کائنات اللہ تعالیٰ عَمَّا یَشْرِکُوْنَ پس جیسے کرامیہ مجسمیہ حق سبحانہ تعالیٰ کی روایت کو سبب بے سبب نہ خیرو تقین حیث کے تسلیم کیا ہے اور اسکی طرح معتزلیہ حق تعالیٰ کی روایت بے نسبت اور

تجیز و تجز و جہت کے انکار کیا ہے کیونکہ اوسکے گمان میں رویت کے لئے تجیز و مکان و قعین جہت کی حاجت ہے اور ذات مطلق کی تجیز مکان و قعین جہت سے منزوع ہے لہذا رویت الہی بھی محال ہوئی مگر افسوس کہ ان دونوں فرق نے قیاس غایب کا شاہد پر کیا ہے یعنی آخرت کی اس رویت الہی کو مثل دنیا کے رویت جسمانی کے سمجھا ہے لہذا جس نے ذات مطلق کے نسبت لوازم جمعی کو جائز سمجھا اوس نے رویت الہی کو بھی تسلیم کیا اور جس نے اوس ذات مطلق کے نسبت ان لوازمات جمعی کو محال سمجھا اوس نے اوس رویت الہی کا بھی انکار کیا حالانکہ انہوں نے یہ نہیں سمجھا کہ حق سبحانہ و تقدس کی رویت آخرت کے لئے جسم و تجیز و مکان و جہت وغیرہ لوازم کی ضرورت نہیں ہے جیسا کہ اس دنیا کی بصیرت کے لئے ان لوازم سمیت کی حاجت نہیں ہے پس جبکہ بیان کی بصیرت وہاں حکم بصارت کا لیلی تو اوس ذات مطلق کی رویت بھی بلا تجیز و مکان و جہت وغیرہ لوازم جمعی کے ہوگی۔ فاعتدوا یا اولی الابصار

**قال۔** فریاد ہاتھ اون لوگوں کے جو اعتقاد لانے کو ساتھ اوس چیز کے جو وارد ہوئی ہے قرآن و حدیث میں کفر جانتے ہیں بوجہ جمیت اور مکان کے اور خدا سے نہیں ڈرنے کیونکہ جو کوئی ایمان اوس کے ظاہر پر لایا ہے اوس اپنے طرف سے کچھ ایجاد نہیں کیا اگر اوسکو آخرت میں بکڑین تو سواسے آخرت میں بکڑین تو سواسے ظلم کے اور کیا ہوگا اور قول اللہ تعالیٰ کا اِنَّ اللہَ لَکَیْرٌ ظَالِمٍ لِّلْعَبِیْدِ اس کے انکار کرتا ہے۔

**اقول**۔ بے شک جو چیز کہ قرآن و حدیث میں وارد ہو چکی ہے اس پر اعتقاد  
 لانے کو کفر جاننا خود کفر ہے بلکہ اس پر ایمان لانا عین ایمان ہے البتہ ان  
 صفات متشابہ کی جن کے دلون میں کجی ہے ایسے معنی سے تاویل کرنا جو لازم  
 جسمی ہیں اور اس سے جو نظر عوام میں لازم آتا ہے اس پر نظر نہ کر کے لوگوں کو  
 فتنہ میں ڈالنا منجر بکفر ہے پس ایک شخص ان صفات متشابہ سے مثلاً استواء  
 علی العرش کی معنی ظاہر یہ کہ کہ اللہ تعالیٰ بالذات تخت کے اوپر بیٹھا ہی  
 یا ٹھہرا ہے اور نعم اللہ فوق ذلک کی یہ مراد متبادر ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات  
 سے عرش پر بحیث فوق ہے گو اس سے ذات مطلق کے نسبت جہت و تخصیص  
 لازم آوے مگر یہ کہہ کہ میں نے اپنے طرف سے یہ معنی استوار اور فوق  
 کی نہیں کئے ہیں بلکہ لغت عرب میں سب سے عاوت و ظاہر معنی یہی ہے کہ  
 باوجود اس کے اگر ان معنوں کے وجہ سے آخرت میں مجھے پکڑے تو ظلم ہوگا  
 اسکا جواب خود ذوالحجۃ صدیق حسن خان صاحب کے جواب سے ہی یوں ملتا ہے  
 کہ وہ فرماتے ہیں و متکلمین برالیشان رد کردہ اندباء انکما بن معارف عقلیہ است  
 حاجت بسوے تعلیم نبوی ندارد و ہر کہ در ان نظر کردہ جنایت از جانب تقصیر  
 پس شما خود بر نفس غویش بھو علم معقول جنایت کردہ اید و اگر این علم راسخ فی شایع  
 بسوے این مذہب بخیر فقید زیرا کہ مستلزم امرنا جائز بر خدا و بر شایع است  
 یعنی متکلمین نے اس مذہب والوں کو رو کیا ہے بدین طور کہ یہ معارف عقلیہ  
 تعلیم نبوی کی حاجت نہیں رکھتے ہیں اور جس نے ان معارف عقلیہ کے  
 طرف نظر لکی تو تقصیر اسی کے جانب سے ہے پس تم نے خود اپنی جان کی



اس علم مقبول کے چوڑنے سے گناہ کیا ہے اگر تم اس علم کو (یعنی تقدیس و تنزیہ الہی کے علم کو جو عقلاً مسلم ہے) جانتے تو طرف اس مذہب کے (جو) شبہہ ہیں) نہیں جانتے کیونکہ یہ مذہب لازم کرنے والا ہے امر ناجائز کو (یعنی صفات مخلوق و لوازم جسمی کو) خدا پر اور اس کے رسول کے حکم پر یعنی آیات و احادیث صفات مشابہات کی ظاہر معنی کا لینا شارع کے طرف امر ناجائز کی نسبت کرنا ہے فقط

اور دو سرا شخص ان صفات مشابہ سے مثلاً و نحو علی کے لے لے کر شیئ شئی سے و انہ یسئلونہ عن شئی عجیب کی معنی ظاہر یہ کہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے ہر چیز پر حاضر ہے اور ہر چیز پر محیط ہے و هو معکم و انتم عنہ یعنی وہ بالذات ہر ہر مکان میں ہر ایک کے ساتھ ہے گو اس سے ذات مطلق کے نسبت غم جہت و مکان ثابت ہو مگر یہ کہے کہ میں نے اپنے طرف سے یہ معنی احاطت و عموم مکان و معیت ذاتی کی نہیں کہے ہیں بلکہ لغت عرب کے رو سے سب سے ظاہر معنی یہی آئے ہیں باوصف اسکے اگر میں ان معنوں کے وجہ سے آخر میں بڑا جاؤں تو سوائے ظلم کے اور کیا ہو گا۔

جواب ان ہر دو شخصوں کا اہل حق کے طرف سے جو صراط مستقیم پر ہیں یہ ہے کہ قرآن مجید باحدیث شریف میں تو صرف الفاظ استوار و فوق یا احاطت و معیت کے آئے تھے پس لکھو جاسے تھا کہ جس طرح قرآن میں یہ الفاظ وارد ہو چکے ہیں اوس پر ایمان لاتے اور ان کو اپنے حال پر رکھ چوڑتے اور اپنے طرف سے اوس میں شاخیں نہ نکالتے اور معنی نکالتے اور معنی بھی

ایسے جس سے عوام کو لوازم جمعی کا دھوکا ہو بہلا تم نے استوار کی معنی ٹھہرنیکے  
کر کے عرش کو حقتعالی کا ٹھکانہ کیسے بنایا اور فوق سے جہت کہاں سے نکالا  
اور قرب و معیت سے ہر شے کو او کا مکان کس بنا پر ثابت کیا کیونکہ استواء و  
فوق و معیت کے یہ معنی تو قرآن میں نہیں آئے تھے اور نہ آن حضرت  
صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے اون لفظوں کی تفسیر ان معنوں سے فرمائی تھی  
اور نہ کسی صحابی رضی اللہ عنہ نے اسکی تاویل کی تھی بلکہ قرآن ثلاثہ تک تو  
اس تاویل کا دروازہ بند رہا تھا تو پھر تم نے کیوں کہولا اور کس واسطے تم نے  
اوس کے ایسے معنی کئے۔ اگر تم یہ کہو کہ اسکی حاجت بعد کو پیدا ہو گئی تھی  
لہذا از روئے لغت کے جو اوس کے معنی ظاہر سمجھے گئے وہی ہم نے کیا  
تو تم سے پوچھا جاوے گا کہ کیا لغت عرب میں استواء کے صرف ایک دو معنی ہیں  
وٹھرنے کے ہی آئے تھے اور لفظ فوق سے کیا جہت مکانی کے سوا  
فوقیت ربی کا دوسرا احتمال نہ تھا اور معیت سے کیا حائل و اتحاد ہی پایا جاتا  
باوجود اس کے پھر کیا وجہ ہے کہ اپنی رائے سے ان صفات تشابہ کی معنی  
لغوی خالق اجسام کے حق میں صرف لوازم جمعی کے لئے گئے۔ جس سے اوس  
ذات مطلق و منزہ و مقدس کے نسبت جہت و تقید و تجز و مکان ثابت ہو  
اور جس سے اکثر عوام کو جمیہ کا وہم پیدا ہو گیا اور مکانیت کا گمان کر لیا کیا  
تکو یہ معلوم نہ تھا کہ اوس کی ذات مطلق مکان و تقید و جہت سے منزہ ہے؟  
کیا تم نے یہ نہ جانا تھا کہ خالق اجسام کا جمیع لوازم جمعی سے مقدس ہے؟  
کیا ایکس کے سٹیل کسٹن کو نہ سنا تھا؟ اور کیا سورہ اخلاص کو نہ پڑھا تھا؟ اور کیا

اوس کی تنزیہ و تقدیس پر ایمان نہ لایا ہوتا پہر کیا وجہ تھی کہ جن لغوی معنوں میں  
 اوصاف و لوازم جمعی نہیں پائے جاتے تھے یا بے کم و سبب کیف تھے اوکو  
 چھوڑ کر خالص اجسام کے نسبت خلاف شان و جلال کبریائی کے مخصوص  
 ایسے لغوی معنی لئے گئے جو لوازم جمعی تھے جسکے سبب سے خود تباہ تو تھے  
 ہی دوسرے عوام جاہلون کو بھی گمراہ کئے تو بس بحکم اِذَا لَمْ يَكُنْ بِطَائِفٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ  
 یہہ لوگ آخرت میں اس لئے بکڑے جا دیں گے کہ انہوں نے اپنی راے سے  
 قرآن کے معنی کئے وہ بھی ایسے معنی جو منافی تنزیہ الہی تھے اور نیز بعض  
 آیات قرآنی کی تاویل سے بعض نصوص قرآنیہ کا انکار لازم آیا اور سب سے  
 بڑی تباہی یہہ ہوئی کہ عام لوگ اونکے پیروی میں گمراہ ہو گئے جسکی پاداش  
 میں آخرت کی سزا ظلم نہوگی کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت لوازم جمعی کا گمان  
 خود بے محل تھا اور وَضَعَ الشَّيْءَ عَلَى غَيْرِ مَحَلِّهِ خود ظلم ہے علی الخصوص اسکی  
 شان عظیم میں یہہ ظلم عظیم ہے جسکو شرک بھی کہتے ہیں۔  
**قال**۔ اپنی عقلوں فاسد سے عقاید مقرر کرنا اور اوس کے ماوراء کو کفر جاننا  
 ظاہر قرآن و حدیث میں اسی طرح ہو حقیقت میں خطا بڑا نا ہے قرآن و حدیث  
 کی مقتضائی نے قرآن کو واسطے بیان کے بہجا اور رسول خدا کے فصیح و زورم  
 ہیں کس طرح ظاہر میں اسے لفظ بولتے جبکا اعتقاد کرنا کفر ہے یہہ جرات  
 اوس جماعت سے ہوئی جبکا چھوٹا جوان اور جوان بوڑھا ہو گیا اور عادت کہ  
 ایک طبیعت دوسری ہے اوس سے جا ملی ہے تحقیق حقیقت حال کے اندر  
 بہرے کے طرح طرف رہ قبول اوس کے دوڑے اور حاصل اپنے ایمان کا

برباد دیا خبردار او کی تقلید نہ کرنا اگرچہ لوگوں کی نظروں میں بڑے عالم اور شیخ شاہجود  
 کے ہون مسم خدا کی خدا عادل ہے جو کوئی موافق ظاہر قول خدا کے ایمان  
 لایا ہے خدا اوس سے ناخوش نہ ہوگا اور عدل اوس کا ظلم نہیں چاہتا۔  
**اقول** یہہ ایک طرفہ تقریب ہے آیات استوار وغیرہ بعض صفات متشابہ کی  
 ظاہری کے لینے کے نسبت جو یہہ معنی ظاہری رد کر نیوالی ہے بعض دوسرے  
 آیات متشابہات کے معنی ظاہری کے مثلاً آیات استوار و فوق کے معنی  
 ظاہری سے حق سبحانہ تعالیٰ کے ذات مطلق کا حصہ بہت فوق عرش پر ہو گیا  
 تو اسوا عرش کا اوس ذات مطلق سے خالی رہا۔ حالانکہ آیات معیت واحاطت  
 کا مفہوم ظاہری مخالف ہے آیات استوار و فوق کے کیونکر ان آیات کے  
 متبادر معنوں سے عموم معیت ذاتی مستحق ہوتی ہے تو پہلا مفہوم ظاہری حضرت  
 کا فوق عرش کے باطل ٹھہرا تو اوس کے یہہ معنی ہوئے کہ ایک آیت متشابہ  
 سے دوسری آیت متشابہ کی تردید کی گئی پس یہی عادت ہے اون لوگوں کی  
 جنکے دلون میں کجی ہے فلهذا اَفَاَلَمْ نَرْسُوْلُ اللّٰهُ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم  
 الْمُرَاغِبِیْنَ الْقُرْآنِ کَھْزُ (سرواہ ابوداؤد واحمد) یعنی جہکڑیلج قرآن  
 کے کفر ہے کیونکہ بعض آیات سے بعض آیات کی نزدیک تائید لگا کر لازم آتا ہے اور انکا  
 و تکذیب مخصوص قرانیہ کی کفر ہے۔

درحالیکہ ایک فریق آیات استوار و فوق کے معنی ظاہری کے لینے پر زور  
 دیتا ہے اور تاویل کرنے سے روکتا ہے تو دوسرے آیات عموم معیت واحاطت  
 ذاتی کے نسبت بھی یہی کہا جاسکتا ہے تو وہ تمام عبارت متن کی جھلکا بھی ہم

اور نقل کر آئے ہیں اور زمین کے مختلف مدعا پر ہمارے طرف سے دلیل ستر  
 بنکر نبایت عدلی کے ساتھ چسپان ہو جاوے گی اگر کوئی ایک لمحہ کے لئے  
 تعصب و نفسانیت سے کیو ہو کر دیکھے تو بیان الہی کا بے شک و شبہ  
 منہ ادا دل سے ظاہر قول الہی پر ایمان لانے سے وہ بکرا اٹھاویگا بلکہ وہ ہر  
 وجہ سے بکڑا جاویگا کہ اوس نے ان اقوال الہی کے ایسے معنی بغیر کئے  
 جس سے دوسرے اقوال الہی کا اعلان لازم آیا جنکی وجہ سے یہ شخص  
 تو غیر شخص کو تکفیر کچھ ہی آکا مصداق ہوا لہذا یہ مورد مناسب ہے  
 اللہم کو لا تجعلنا منہم۔

**قول**۔ بخلاف اول الفاظ کے جسکو سلف صاحبین نے ظاہر پر جاری کیا ہوا  
 و تشبیہ و بلا تاویل و تعطیل و بلا تکلیف لفظ بیدا و بین و گفت اور اصحی و فہم  
 اور قدیم اور سہل اور رجاء و نفس اور عین اور نزول اور تایان اور مجی اور  
 کلام اور قول اور سابق اور عقو اور جنب اور فوق اور استوار ہے کہ قرآن  
 و حدیث میں اطلاق او کما حق میں خدا تعالیٰ کے آیا ہے اور یہ الفاظ معنی  
 محکم ہیں اور بولنا او کما عولی اور فارسی اور اردو وغیرہ لغات میں حسب ترتیب  
 لغت نزدیک حنفیہ و شافعیہ و مالکیہ و حنبلیہ کے بالاتفاق درست اور یہ  
 اوکلی مشابہ اور تاویل کرنا انکا نام درست جس طرح کتب حقایق تراجم قرآن پاک  
 سے ظاہر ہے۔

**اقول**۔ البتہ سلف صاحبین نے صفات الہی کے باب میں اول الفاظ  
 مشابہ کو اپنی حالت پر رکھا لیکن اگر کہا تو وہی لفظ بولا جو قرآن میں آیا تھا اور

اوس کی معنی مرادی کو علم الہی پر تفویض کیا اسے اپنے ظرف سے کچھ نہ کیا بلکہ اوس  
پوچھنے والے پر زبرد تو بیج کی۔

ہم بار بار دریافت کر چکے ہیں کہ کوئی تو یہ کہو یہ بتلا دے کہ سلف صالح سے کس  
استوی علی العرش کی ظاہری معنی تخت پر ٹھہرنے یا بیٹھنے کے لئے تھے آخر  
عربی زبان میں ان ظاہری معنوں میں اور بھی الفاظ مثلاً جلوس و قیام و استقرار  
وغیرہ کے موجود تھے تو یہ کیا وجہ ہے کہ انہوں نے اس کی تفسیر دوسرے  
لفظوں سے نہیں کی جو استوار کے ظاہری معنی ٹھہرنے یا بیٹھنے وغیرہ پر دلالت  
کرتے یا فوق سے جہت ثابت ہووے اور نہ یہ کوئی ثابت کر سکتا ہے  
کہ سلف صالحین نے استوار و فوق وغیرہ صفات متشابہ کے معنی دوسرے  
کسی زبان میں کئے ہوں بلکہ چاروں اماموں نے بھی تو اس کی معنی کو دیگر  
زبان میں یا زبان عربی میں بھی دوسرے الفاظ میں جو قایم مقام بیٹھنے یا ٹھہرنے  
وغیرہ کے ہوں نہیں کئے بلکہ کہا تو اس بقدر کہ استوار و فوق حق ہے اور وہ  
بے کیفیت ہے اس کی معنی سے سوال کرنا بدعت ہے تو یہ اسباب کے  
صراحت کی کوئی ضرورت نہیں کہ ادنیٰ معنی میں اس قدر شاخیں نکال کر تصرف کرنا  
اور اوس کے مفہوم کو حق سبحانہ تعالیٰ تقدس کے شان میں لوازم جمعی کے  
ساتھ متشابہ کر دینا کیونکر بدعت و ضلالت نہیں ہو سکتا۔

فصل اول کے ضمن میں تو یہ کہا گیا تھا کہ یہ آیات لفظاً محکم ہیں اور اب یہاں  
یہ دعویٰ ہے کہ یہ آیات مناسک محکم ہیں یعنی تو وہاں لفظاً محکم کی مراد تو یہی  
سمجھی تھی کہ لفظ استوار کا لغتاً منصوص ہے والا باعتبار احتمال سانی مختلفہ کے

لفظ استواء کا محکم فی المعنی تو یہ نہیں سکتا باوصف اس کے اب اوسی متشابہ لفظ کو جو معنا محکم کیا گیا ہے اوس کے معنی تکو نہیں معلوم کہ قرآن سے لفظ استواء یا فوق کے کوئے معنی مخصوص ہیں جبکہ معنا محکم کے معنی بلاتاویل کے جاری سمجھ میں نہیں آسکتے تو پھر اوسکو محکم فی المعنی کیونکر سمجھا جاوے گا۔ پس کیا ثوب اس بارہ میں فرمایا ہے امام نووی نے کہ نَحْقِدُ لَأَنَّ ظَاهِرَهَا عَدُوٌّ صُلِّیٌّ وَآَنَّ لَهَا مَعْنَى التَّلَقُّ بِاللَّهِ تَعَالٰی یعنی اعتقاد رکھتے ہیں ہم کہ ظاہر معنی مراد نہیں ہے اور اسکے لئے ایسے معنی ہیں جبرالین بن اللہ تعالیٰ کیلئے غیر بیان اون نام متشابہ صفات کو حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی شان بزرگ پر متفرق اوقات پر مختلف قرینوں کے ساتھ سامعین کے اعتماد پر پورے گئی تھے اور ان تمام کو مسلسل ایک جگہ بلا قرینہ جمع کر کے اوس ذات مطلق کو ایک مجسم صورت میں مقید کر کے بتلائی گئی ہے اور آگے جگہ عقاید کے ضمن میں بعض اور صفات مکر و غضب و غصہ وغیرہ کو بھی ثابت کر کے اوس مجسم صورت کو حیوان سیرت بھی بنایا گیا ہے۔ نَعْنُ ذُرِّ بِاللَّهِ مِنْ هَذِهِ الْعَقِيدَةِ الْفَاسِدَةِ وَظَنَّ الْكَافِرَ سَلَامًا۔

امام غزالی الجام العوام میں فرماتے ہیں کہ توفیق الہی سے نہایت دور ہے وہ شخص جس نے خاص انہیں احادیث کو دجینن ایسے الفاظ متشابہ ہیں جمع کر کے کیونکہ یہ متفرق کلمات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مختلف اوقات میں ایک دوسرے سے بہت زمانہ کے فصل و بعد سے صادر ہوئے تھے اور یہ مختلف قرینوں پر سامعین کے فہم کے اعتماد پر سرزد ہوئے تھے

کہ وہ صحیح معنوں کو سمجھ لیں گے۔ انتہی۔

سابقہ اس بات کو ہم ثابت کر چکے ہیں کہ ان الفاظ کی تفسیر دوسرے زبان میں ایسے ہی لفظ سے جائز ہے جو قایم مقام اور عربی لفظ کے ہو۔ مثلاً اگر تمہارا اس اصول کے مترادف لفظ **لَفْظَانِ اِصْبَحَ عِنْدَ فُلَانٍ** کے الفاظ عامہ کا ترجمہ کیا جاوے گا تو یہی ہوگا کہ فلان کے واسطے اگلی فلان کے نزدیک ہے حالانکہ عرب میں بطور استعارہ کے اصبح کے معنی نعمت کے آئے ہیں لیکن اردو میں اگلی کے لفظ سے نعمت کا استعارہ جاری نہیں ہے تو پھر تمہارا اظہار ہی ترجمہ اردو میں جو کیا گیا تھا بالکل غلط ہو گیا تو پھر وہ دعویٰ بھی صحیح نہ ہو یعنی ظاہر لغت کے دوسری زبان میں ترجمہ کرنے کو درست کہا تھا البتہ ان الفاظ عربی کا دوسرے زبان میں ایسے ہی الفاظ کے ساتھ ترجمہ کرنا درست ہو جو اشعار معنی و مفہوم میں قایم مقام عربی کا ہو پس جنہوں نے اس کے خلاف کیا بالیکہ دیگر ترجموں میں اختلاف کثیر ڈال دیا جس سے اصل مفہوم ایک دوسرے صورت میں مبدل ہو گیا خدا اس آفت سے بچے **تَعْلُو بَجَاۤءَ اِلٰہِمْ اٰمِنٌ**

**قال**۔ ترمذی میں لکھا ہے جہیمہ نے انکار کیا ان روایات کا اور کہا کہ جہیمہ حالانکہ خدا نے کئے جبکہ قرآن میں ذکر بیدار سمع اور بصیر کا کیا ہے اس تاویل کی جہیمہ نے ان آیات کی تفسیر کیا خلاف تفسیر اہل علم کے اور کہا ہے کہ بن پید کیا خدا نے آدم اپنے ماتہ سے بلکہ یہ معنی قوت کے ہے اسحق بن ابراہیم نے کہا تشبیہ جب ہے کہ یوں کہے ماتہ مانند ماتہ کے اور سننا مانند سننے کے ہوا جبکہ کہا ماتہ اور سننا اور دیکھنا اور نہ کہا کیف اور نہ کہا



سننا مائدہ سنتھ کے تو یہ تشبیہ نہونی۔

**اقول** رجن لوگوں نے انکار کیا ہے اور صفات متشابہ کا جو قرآن میں آچکے ہیں مثلاً ید و سمع و بصر وغیرہ کا تو بے شک بُرا کیا۔ یا جنہوں نے سمع و بصر سے علم مراد لیا تو گو با تفسیر کیا خلافت تفسیر اہل علم کے کیونکہ سمع و بصر اور سکو ثابت ہے مگر سماعت کے ساتھ کان اور بصارت کے ساتھ نگاہ کا ثبوت کفر ہے کیونکہ یہ جسم ہے اب رہا یہ امر کہ یہ کالفظ تو منصوص ہے مگر یہ دیکھنا چاہئے کہ زبان عرب میں اس کا استعمال کئے معنوں پر ہوا ہے اور ان دونوں سے کوئی معنی لوازم جسمی ہے منفرہ ہیں۔ اگرچہ افتادہ اس عضو کا نام ہے جو گوشت اور ہڈی اور پتھری اور انگلیوں وغیرہ سے مرکب ہے مگر اس معنی سے یہ کالطلاق حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت محال ہے کیونکہ یہ جسم ہے مگر لغت عرب میں یہ کالاستعمال دوسرے معنی پر بھی آیا ہے جن جسمیت نہیں ہے جیسے کہ کہتے ہیں کہ فلان شہر فلان پادشاہ کے ماتہ میں ہے اگرچہ اس کا ماتہ لیا ہوا ہو تو معلوم ہو کہ یہاں وہ ماتہ مراد نہیں ہے جو عضو ہے پس حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت یہ کالطلاق اس دوسرے معنی سے صحیح ہو سکتا ہے جس میں جسمیت کا زعم پیدا نہیں ہے اگرچہ اس معنی کا بھی کچھنا ہی بہتر نہا کیونکہ سلف صاحبین نے تو لفظ یہ کو اسی حالت پر رکھ کر چھوڑا تھا مگر جبکہ کسی بدعتی و مجسمی نے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت لفظ یہ کی وہ ظاہری معنی لے جو لغت عرب میں ایک عضو کے لئے موضوع ہے تو اسکو اس عقیدت بد سے باز رکھنے اور حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی تنزیہ ثابت

رکھنے کے لئے مجبوراً اوس دوسرے معنی لغوی کا حل کرنا جائز ہے جس میں صحت  
 نہیں ہے پس یہ ایک عذر قابل قبول ہے لہذا چاہئے کہ جہاں تک ممکن ہو  
 حسب طریقہ سلف ان صفات متشابہ کو بلانا و ایل حالت اصلی پر رکھ کر چھوڑ  
 جبکہ کسی مجبوری سے معنی کرے تو وہی جو لایق تقدیس الہی ہو۔ قَالَ الْبَیْهَقِيُّ  
 وَقَدْ رَوَيْنَا ذِكْرَ الْبَيْدَا فِي أَخْبَارِهِمْ إِلَّا أَنَّ سَبَابَهُمَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمَلِكَ  
 هُمَا الْمَلِكُ وَالْقُدْرَةُ وَالرَّحْمَةُ أَوِ الْبَيْدَا أَوْ جَرَى ذِكْرُهُمَا صِلَةً  
 فِي الْكَلَامِ الخ کہا بیهقی نے تحقیق روایت کئے ہم ذکر یہ کا دوسرا اخبار تو  
 مگر یہ کہ سیاق او کخا دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ مراد اوس سے ملک اور  
 قدرت اور رحمت یا نعمت ہے یا جاری ہوا ہے ذکر اس کا چسپیدگی کلام میں الخ  
 آیات متشابہ کا ہونا تو نفس سے ثابت ہے اور آیات استوار وغیرہ کا متشابہ ہونا  
 اولیٰ معنی سے ظاہر ہے کیونکہ از روئے لغت کے کئے معنوں کا اوس میں احتمال  
 لہذا اصل مراد مجہول ہے اور نیز جسکی معنی مشترک ہوں در میان خالق و مخلوق  
 کے تو یہ لفظ بھی بلحاظ متشابہ معنی کے متشابہ ہے جیسے کہ استوار و فوق و حیت  
 و احاطت وغیرہ ہیں پس اس صورت میں ادات تشبیہ یعنی مثل و مانند کو  
 کو نہ بیان کیا جاوے مگر بوجہ اشتراک معنی کے اصل لفظ میں جو تشبیہ ہے  
 وہ کیونکر رفع ہو سکتی ہے اگر یہ تشابہ تامہ ہو مثل کے ساتھ مثلاً کوئی یہ کہے  
 کہ یہ فوق حق سبحانہ تعالیٰ کا مثل فوقیت جسمی کے ہے تو یہ بہر مشترک ہو جاوے گا  
 کیونکہ اس صورت میں ذات حق سبحانہ تعالیٰ کے ساتھ جسم کی مماثلت لازم آتی  
 سبحانک عذا بہتاً عظیم۔

**قال**۔ فضل دہم بیان میں اس کے کہ مشبہہ اور مجبیہ کہنا اہل سنت کو جہرہ و معتزلہ  
 وغیرہ کا بسبب اجراء صفات کے اوس کے ظاہر پر بجا ہے۔  
**اقول**۔ جہرہ و معتزلہ کا اہل سنت و جماعت کو مشبہہ و مجبیہ کہنا بیشک بجا ہے  
 کیونکہ سنت جماعت تو ان الفاظ متشابہ کے نسبت اکثر اوقات بموجب طریقہ  
 سلف کے تفویض کرتے ہیں اوسکی مراد کو خدا و رسول پر اور بعض وقت  
 بمقابلہ اوس تاویل مشبہہ و مجبیہ کے جو حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت ان صفات  
 متشابہ کی تفسیر ایسے ظاہری معنوں میں کرتے ہیں جو لوازمات جسمی کے مشابہ  
 ہیں پس اوسکی تردید کرتے ہیں ایسے معنوں لغوی کے ساتھ جو کلام عرب میں  
 جاری اور معلوم ہیں اور جس میں لوازم جسمی پائے نہیں جاتے اور نہ سنانی  
 تنزیہ الہی ہوتے ہیں پس اس صورت میں جنہوں نے خلافت شان حق مٹانی  
 تنزیہ ذات مطلق کے ایسے معنی لیتے ہیں جو مشابہ اجسام اور اوس کے لوازم  
 کے ہیں تو ان کو خود اہل سنت و جماعت مجبیہ و مشبہہ کہتے ہیں غالباً جہرہ و  
 معتزلہ نے بھی اس امر خاص میں سنت و جماعت ہی کی اتباع کی ہوگی واللہ اعلم  
 صفات کو اوس کے ظاہر پر جاری کرنے کا ایک ایسا دھوکا دہ فقرہ ہے  
 کہ اکثر سادہ لوح بظاہر اس قابل تسلیم بات کو تسلیم کر کے دھوکے میں پڑ جاتے  
 ہیں تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ مثلاً لفظ ید کا جو قرآن میں حق سبحانہ تعالیٰ  
 کے نسبت آیا ہے اوسکی وہی معنی لغوی یعنی چاہئے جو کلام عرب میں آئی ہیں  
 نہ یہ کہ اوسکی تاویل کر کے کوئی دوسری معنی ایسی لیں جو کلام عرب میں اوس  
 معنی میں لفظ ید کا استعمال کبھی جاری ہی نہیں ہوا ہو مثلاً ید سے مراد عقاب کا

لینا خلافت ظاہری معنی لغت عرب کے ہے جو ہے شک غلط معنی ہے پہرا  
 آگے چل کر دیکھئے کہ انہوں نے اس ظاہری معنی کو حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت  
 کیسے پوشیدہ کر دیا ہے مثلاً جب لفظ ید کا اطلاق کلام عرب میں دو معنوں پر  
 ہوا ہے یعنی ایک تو بمعنی عضو کے جسمین جسمیت پائی جاتی ہے جس پر کہتے  
 ہیں کہ بادشاہ کے بائیں ہاتھ کی انگلی میں چبلا ہے اور دوسری معنی میں جسمیت  
 پائی نہیں جاتی جیسے کہ کہتے ہیں بیہ شہر یا ملک بادشاہ کے ہاتھ میں ہے  
 پس اس ہاتھ میں وہ جسمیت پائی نہیں جاتی جو پہلی مثال میں پائی گئی تھی۔  
 کیونکہ اگر بادشاہ کا بایان ہاتھ کٹا ہوا ہو تو انگلی میں چبلا نہیں رہ سکتا اور دوسری  
 مثال میں اگر بادشاہ کے دونوں ہاتھ نہ ہوں تو بھی کہا جاتا ہے کہ بیہ شہر  
 بادشاہ کے ہاتھ میں ہے لہذا کچھ فرق نہ ہوگا اگر یہ کہیں کہ بیہ شہر بادشاہ  
 کے ہاتھ میں ہے یا بیہ کہیں کہ بیہ شہر بادشاہ کے قبضہ میں ہے باوصف  
 اس کے ان نواقبت اندیشوں نے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت  
 لفظ ید کے وہی ایک معنی ظاہری لیتے ہیں جو عضو کے ہیں اسی طرح لفظ فوق  
 کا بھی دو معنوں میں مشترک تھا ایک میں تو جہت مکانی پایا جاتا تھا دوسری  
 فوقیت رتبی جسمین جسمیت نہ تھی مگر انہوں نے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت وہ  
 جہت مکانی مراد لیا جو لازمہ جسمی تھا سبحانہ و تعالیٰ عما یقولوا الظالمون  
 علماً جباراً۔

قال۔ اس واسطے کہ جاری کرنا خدا کے صفتوں کا جو ان کا تینوں جو قرآن مجید  
 میں وارد ہیں ساتھ اعتقاد تنزیہ اور نفی تشبیہ کے اور چیز ہے اور قال بنو

ساتھ جسمانی ہونے خدا کے اور تشبیہ دینا اوس کا مابتہ اوس کے مخلوق کے اور چیز ہے۔

**اقول** یہ بیان تو صرف دو قسم کے عقیدوں کے ذکر پر اکتفا کیا گیا کہ یہ دو چیز اور وہ اول قسم مگر معلوم نہ ہوا کہ ان دونوں عقیدوں سے خود بدولت کا عقیدہ کو نسبت غیر جمہل سنت کا عقیدہ جو اہل حدیث بھی یمن بیان کر دیتے ہیں کہ وہی پہلے قسم کا عقیدہ ہے یعنی جاری کرنا خدا کے صفاتوں کا جو ان کا توں جو قرآن مجید میں وارد ہیں ساتھ اعتقاد تنزیہ اور نفی تشبیہ کے مثلاً جب کہیں تو جو ان کا توں استوار یا فوق کا ہی لفظ بولیں جیسے کہ قرآن و حدیث میں وارد ہو چکا ہو بخلاف اوس کے اوسین تصریح و تاویل کر کے یہ کہہیں کہ استوار علی العرش سے مراد تخت پر بیٹھا یا ٹھہرا ہے یا فوق سے مراد جہت مکانی ہے کیونکہ تشبیہ یا تاویل استوار و فوق کی قرآن و حدیث میں نہیں آئی ہے پس بعد رکھنے ان صفات استوار و فوق کو اپنی حالت پر جو ان کا توں اوس سے اعتقاد ایسی معنی کا کہ کہیں جو منافی تنزیہ الہی نہ ہو بلکہ اوس سے نفی تشبیہ ہو یعنی یہ جانیں کہ وہ صفات استوار و فوق کی معنی تشابہ سے درمیان خالق و مخلوق کے اور محفل سے مختلف معنوں انوی پر مگر اس سے ایسی معنی مراد جو جسم و لوازم جسمی نہیں کیونکہ اسکی ذات مطلق ایسے صفات سے منزہ محض ہے جو لوازمہ متبادر جمیعہ ہو۔

دوسرے قسم کا عقیدہ یعنی ان صفات تشابہ سے ایسی معنی کا لینا جس سے جسمانی صوم یا اسکی ایسی معنی کرنا جس سے اوس کے مخلوق

کے ساتھ مشابہت پیدا ہو مثلاً حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت استوی علی العرش کی معنی بیٹھایا پھر تخت پر کی ایسی کرے جس سے ذات مطلق کا جہانی بیٹھایا جاوے یا مثلاً یون کہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے تخت پر بیٹھا ہے اور دونوں قدم تخت کے نیچے اپنی کر ہی پر رکھا ہے ہمیشہ اپنے تخت ہی پر بیٹھا رہے اور تانہ بین۔ جسکی وجہ سے جہت و تخیل اوس کے لئے جائز ہے اور ان جملہ حانی پر جو مہم جمیت بین موافق ظاہر کے اعتقاد لانا لازم ہے الخ تو شک اس قسم کی عقیدت جو مشابہت جمیت کی رکھتی ہے اہل بدعت کی ہر خواہ وہ مجسمیہ و مشبہ ہو خواہ کوئی ہو یہ بد نصیب حق سبحانہ تعالیٰ معرفت سے ایسا نا آشنا ہے جیسے کہ جاہل عالم سے ہے۔

قال غنیۃ الطالبین میں لکھا ہے کہ مشبہ تین قسم ہیں ہشامیہ و مقالیدہ و سمیہ اور یمنون اس پر متفق ہیں کہ خدا جسم ہے اور نہیں جائز کہ اوس کے عقل میں کوئی موجود ہو مگر یہ کہ جسم ہوا اور ہشامیہ نے یہ گمان کیا کہ اللہ تعالیٰ ایک جسم ہے لہذا چوڑا گہرا نورانی چلتا ہوا اور اوس کے لئے ایک اندازہ ہے اندازون میں سے مانند شبکہ صاف کے ہلکا ہے ٹھہرتا ہے کھڑا ہوتا ہے بیٹھا ہے انتہی۔

اقول۔ نہایت درست یہ ہر قسم کے لوگ بت پرست ہیں ہشامیہ نے اپنی نادانی سے حق سبحانی تعالیٰ کو جسم ٹھہرا کر اوس کے لوازم متبادر مثلاً بیٹھنا و ٹھہنا و ٹھہنا و کھڑا ہونا ثابت کیا کیونکہ انکا حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت بیٹھنا و ٹھہنا و کھڑا ہونا یعنی لوازم مہم کو جائز سمجھنا ہی اوس کے طرزوم جسم کو بھی ثابت کیا

گویا ان بد بختوں کے لئے لوازم متبادر جیسی ہی اوس ذات مطلق و مہدس کی جسم ٹہرنیکے باعث ہوئی پس جو لوگ کہ ہشامیہ سے ایک درجہ اتر کر اپنی جالا سے کہا کہ اوسکو جسم تو نہیں ہے مگر وہ عرش پر بیٹھا و ٹہرایا کہ ہڑا ہوا ضرور ہے اور اوسکو جبت و تجیز لازم ہے پس معلوم ہوتا ہے کہ یہ جو تہا گروہ شبہ کا اون اقسام ثلاثہ سے بھی ایک ماتہ بڑا ہوا ہے کیونکہ باوجود ثبوت لوازم جیسی کے پھر جسم کی تنزیہ کرتا ہے اور کبھی کبھی ہو لکر بے کیف بھی کہہ دیا جاتا ہے

**قال** - شح مواقفین مشبہ حشویہ نے کہا خدا جسم ہے نہ مانند اجسام کے ساتھ اوس کے گوشت و خون ہے نہ مانند گوشتون اور خون کے اور اوس کے لئے اعضا و جوارح ہیں۔

**اقول** - وہ جو تہا گروہ جس نے جسم کی نفی اور اوس کے لوازم کو ثابت کیا تہا اور جبکا ذکر ہئے اور کیا ہے ان شبہ حشویہ کے ساتھ کشر مشابہ ہے کیونکہ وہ یہی تو یہہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تخت پر بیٹھا ہوا ہے نہ مانند ہمارے بیٹھنے کے اور اللہ تعالیٰ بیچا اترتا ہے جیسے کہ اترنے کا مفہوم متبادر ہے مگر اوس کا اترنا ہمارے اترنے کے نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کو دو ماتہ ہیں معنی ظاہر کے جسکو ایک عامی و دیہاتی بھی یہی کا مفہوم ظاہر سمجھتا ہے مگر وہ ماتہ ہمارے ماتہ کے مانند ہیں ہیں وغیرہ و حق علی حد البوائی۔

**قال** - سواہل سنت میں کیا اصحاب ائمہ اربعہ اور کیا اہل حدیث کوئی اسکا

قابل و مستعد نہیں اور اگر اجرائی صفات علی ظاہر باکو شبیبہ و نجیم کہا جاو  
تو پھر کسی کو اس سے نجات نہوگی حتیٰ کہ خدا و رسول کو اس لئے مذہب سائر  
صحابہ و تابعین و تبع تابعین اور ائمہ مجتہدین اور جمہور محدثین کا یہی ہے  
کہ آیات صفات کو اس کے ظاہر پر جاری کرین اور خدا کو صفات مخلوق  
سے پاک جانین اور اسکی تاویل نہ کرین جس طرح مستغزلہ و قدریہ و جمیہ کہتے  
ہیں اور خدا و رسول نے انکو اسی طرح بولا بلا کیفیت۔

اقول۔ الحق اہل سنت جمہین اصحاب امیہ اربعہ و اصحاب حدیث بھی شریک  
ہیں ان سب کا اتفاق اس پر ہے کہ ان تمام صفات تشابہ کو جو ان کا تون  
اس طرح کہیں کہ جس طرح خدا و رسول نے کہا ہے کہ ادسین انی طرفہ  
تصرفت کو کے شافین نہ نکالین اور تاویل کر کے مفہوم اصلی کی تحریف  
نہ کرین یعنی فوق سے جہت نکالکر یہ نہ کہیں کہ حق سبحانہ تعالیٰ جہت فوق پر  
کیونکہ لفظ فوق کو اس کے ظاہر پر جاری کرین تو اس کے لئے جہت  
لازم ہے دگو کہ فوق کی دوسری معنی لغوی فوقیت ربی کی بھی آئی ہے  
جمہین جمہیت نہیں پائی جاتی (حی) اور حق سبحانہ تعالیٰ عرش پر ٹھہرا ہوا ہے  
کیونکہ استواء کی معنی کو اس کے ظاہر پر عمل کرین تو ادسین تحیز لازم ہے  
اگرچہ کہ لفظ استواء کے اور معنی از روے لغت کے ایسے بھی آئے ہیں  
جمہین تحیز و مکان پایا نہیں جاتا مگر یہ ایسے معنی ہیں جن کو عام دیہاتی  
بھی سمجھ جاسکتا ہے اگرچہ یہ گروہ باد صفت ثبوت جہت و تحیز و تقدیر کے  
یہ کہتا ہے کہ یہ صفات خدا کے مخلوق کے صفات سے پاک ہیں مگر



تنزیہ بدر از تشبیہ ہے کیونکہ جہت بھی ثابت کریں اور تمیز و بد بھی قید کے ساتھ  
 اور اشارہ حسی کو جائز رکھیں اور تخت پر بیٹھائیں اور بیٹھنے کی ٹھٹھ بھی بتلائیں  
 کہ دونوں پیر کر سہی پر ہیں اور پیر اس کے ساتھ بیہ بھی کہیں کہ بیہ تمام معنی اپنے  
 ظاہر پر جاری ہیں اور وہ بھی ایسے ظاہر معنی جسکو ایک عامی دیہاتی بدو بھی سمجھ  
 جاسکے گو ایسے معنوں میں جہت کا وہم بھی پیدا ہوئے ان صفات مخلوق  
 سے اپنے خالق مطلق کی توصیف کر کے پیر اسقدر کہہ دیں کہ خدا کے صفات  
 اپنے مخلوق کے صفات سے پاک ہیں کیا بیہ تنزیہ بدر تشبیہ نہیں ہے  
 بیشک ہے کیونکہ اس کے بیہ معنی ہوئے کہ اللہ تعالیٰ اپنے تخت پر بیٹھا ہے  
 اور اس کا تخت اور اس کا بیٹھنا مجسب ظاہر ہے جس میں جہت و تمیز بھی ہے  
 اس بیٹھنے سے مراد وہی مفہوم متبادر ہے جو اس لفظ اردو کو اس کے ظاہر پر  
 جاری کرنے سے حاصل ہوتا ہے تو دراصل بیہ ایک خاصی تشبیہ برلی آواز  
 بیٹھنے کے ساتھ جبکہ لازمہ متبادر بھی جہت و تمیز ہے مگر اس تشبیہ کو جو اسقدر  
 تاکید کے ساتھ مولا کر کے ثابت کی گئی ہے صرف اس کہنے سے کہ اس کا  
 تخت ہمارے تخت کے مانند نہیں ہے اور اس کا بیٹھنا ہمارے بیٹھنے کے مشابہ  
 نہیں ہے ہرگز تنزیہ حاصل نہیں ہو سکتی کیونکہ اس تشبیہ میں اگر ہو تو صرف  
 ایک وجہ کی تنزیہ ہوگی یعنی اس کے تخت کی صورت یا کیفیت مادی ہمارے  
 تخت کی صورت و کیفیت مادی کے متاثر ہے لہذا ہمارے تخت کے مانند  
 حق سبحانہ تعالیٰ کا تخت شکل مربع یا مستطیل یا لکڑی یا چاندی کا نہیں ہے اسی طرح  
 اللہ تعالیٰ کا بیٹھنا ہمارے بیٹھنے کے مشابہ نہیں ہے گو ان ہر دو میں بعض لوازم

جسمی مثل جیت و تجز و غیرہ کے مشترک ہوں مگر باوجود اس کے معلوم نہیں کہ  
اوس کے نسبت کی نسبت کیسی ہے یا کہیں کہ اوس کے نسبت کی نسبت  
ہمارے نسبت کے مانند مشابہ نہیں ہے تو اس قدر تنزیہ سے حق سبحانہ تعالیٰ  
سے بجلی لوازم جسمی کی نفی نہ ہوئی تو سوا اسے تشبیہ کے تنزیہ کہ نسبت ثابت ہوئی  
گویا یہ تنزیہ اوس کی قبیل کی ہے جیسے کہ مشبہ خشوہ نے کی تھی کہ خدا کو جسم تو  
مگر ہمارے جسم کے مانند نہیں۔

بس اسی طرح سرے سے صفات مشابہ کا انکار بھی جائز نہیں جیسے کہ استواء و فوق  
کی نفی جہیہ کرتے ہیں (معلوم ہوتا ہے کہ صفت استواء و فوق کے اس انکار کے  
بانی ہی ہیں حضرات ہونگے جنہوں نے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت استواء و فوق  
کے ظاہری معنی ایسے لئے جس میں سمیت اور اس کے لوازم لازم آگئے تو  
نادانوں نے جھٹ سے اوں صفات ہی کے انکار سے حق تعالیٰ کی تنزیہ کرنا  
پہا نا ہوا اور علیٰ ہذا معتزلہ بھی غلط کرتے ہیں جو صفات سمع و بصر سے مراد علم  
لیتے ہیں معنی ظاہر کو چھوڑ کر تاویل لا طایل کرتے ہیں۔

ابھی تک ہمارے سمجھ میں یہ بات نہیں آئی کہ انہوں نے جو ان آیات صفا  
کو اوس کے ظاہر معنی پر جاری کر رکھے لئے زور دیا ہے چہ معنی دارد کیونکہ ظاہر معنی  
تو وہی لغوی معنی ہیں جو زبان عرب پر جاری ہیں پس ہم پوچھتے ہیں مثلاً لفظ فوق  
کے لغت عرب میں دو ہی معنی آئے ہیں ایک تو جیت مکانی کے دوسرے  
فوقیت رتبی کے جس میں سمیت نہیں ہوتی تو پھر کیا وجہ ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ  
و تقدس کے عقین وہی معنی خاص کئے جاتے ہیں جن میں سمیت یا لوازم جسمی

پائے جاتے ہیں۔

اگرچہ آیات صفات کو اوس کے ظاہر پر جاری کرنے کا تو ایک ایسا عام قاعدہ بیان کیا گیا ہے کہ جملہ آیات صفات استوار و فوق و احاطت و معیت وغیرہ پر مشتمل ہے مگر عمل اوس کے خلاف کیا جاتا ہے یعنی استوی علی العرش کی معنی اوس کے ظاہر پر جاری کر کے بالذات عرش پر ٹھہرنے کی لیجاتی ہے لیکن دوسرے آیات صفات دھوم مچا کر ان الله بکلی شیء محیط کے جو ظاہر معنی اوس کے بالذات معیت و احاطت کے متبادر ہیں نہیں لئے جاتے تو کیا سندرجہ بالا قاعدہ اجرا صفات علی ظاہر ہر ایک کے روستے معیت و قربت و احاطت صفات نہیں ہیں اگر ہیں تو جس طرح آیت استوار کی معنی ظاہری پر حمل کیا گیا تھا اسی طرح آیات معیت و احاطت کے ظاہری معنی پر بھی حمل کرنا چاہئے تھا اور باوجود اس حمل معنی ظاہری کے جیسے کہ خدا کی صفت استوار کو مخلوقی صفت استوار سے پاک جاننا چاہئے اسی طرح اس خدا کی صفت معیت کو بھی مخلوقی صفت معیت سے پاک جاننا چاہئے مگر حالانکہ قولاً تو کہا جاتا ہے کہ (صفات کی تاویل مکرین، مگر علماً آیات معیت و قربت و احاطت میں تاویل کی جاتی ہے۔

**قال۔** شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے حجتہ البالغہ میں لکھا ہے زبان درازی کی اُن خواص کو نیا لون نے گروہ اہل حدیث پر اور نام رکھا اور کلام مجسمہ و مشبہ اور کہا کہ یہہ چنے والے ہیں بلا کیف کہنے کے اور تحقیق کہل گیا مجہر خوب سا کہلنا کہ یہہ زبان دازی اونکی بے حقیقت ہے اور یہہ خطا و انحراف اپنے قول میں روایت و درایت دونوں میں اور تفہیمات میں فرمایا کہ علما

کیجاتی ہے تشبیہ کے ساتھ ایک کلمہ اجمال کے جسا ہر مومن معتقد ہے وہ کلمہ  
یہ ہے کہ لَکِنَّ سُبُلًا مَشْنُوۃً وَهِيَ السَّبِيۡغَةُ الْبَصِيۡدَةُ اور اس سے زیادہ مشغول نہ ہو  
**اقول**۔ پس جن لوگوں نے اہل حدیث پر زبان درازی کی اور نام رکھا اون کا  
محبیہ و مشبہہ البتہ انہوں نے جڑا کیا اور خطا کی اصل تو یہ ہے کہ اس شخص و زبان  
درازی کے بانی اور باعث یہی لوگ ہیں جو باوجود عقیدہ مشبہہ کے اپنے  
آپ کو اہل حدیث کا تبع مشہور کیا ہے حالانکہ اہل حدیث نے تو ان صفات کو  
جون کا توں رکھا اور بلا کیف کہا پس تشبیہ کے ساتھ لَکِنَّ سُبُلًا مَشْنُوۃً  
کے انضام کا نتیجہ تنزیہ فی التشبیہ ہے جو اصل اصول ایمان ہے جسے کہ  
امام مالکؒ نے اَلَا يَنْبَغِيْ اَعْمَالُكُمْ وَكَيْفِيَّتُهُمْ بِحَقْوَلٍ کہا تھا پس جبکہ اس سے زیادہ  
کسی مومن کو اس باب میں مشغول نہ ہونا چاہئے تو پھر استواء کے معنی یہ ہے  
یا بٹرنے کی کرنا اور اس سے جہت و تحیز و تقید ثابت کرنا کیونکہ شیوہ اہل ایمان  
ہو گا اللہ التوفیق۔

**قال۔ فصل** بائز و ہم بیان میں نفی استواء و غیرہ صفات کے و عقیدہ جمیہ  
و معتزلہ کا ہے نہ اہل سنت کا اول جس نے انکار استواء کا کیا جمہ بن صفوان تھا  
غوث اعظم قدس سرہ نے غنیۃ الطالبین میں لکھا ہے وہ کہتا تھا کہ نہیں واسطے  
خدا کے عرش نہ وہ عرش کے اوپر ہے ملا علی قاری نے شرح فقہ اکبر میں لکھا  
کہ جمہ کہتا تھا میں دوست رکھتا ہوں کہ جمیل ڈالی جاوے آیت استواء کو تو قرآن  
میں سے اور اعلام الموقعین میں ہے کہ اشارہ کرنا طرف خدا کے حاسب بجانب علو  
مقنع ہے نزدیک افراخ جمیہ اور معتزلہ کے پیر انکار اسکا معتزلہ اور قدریہ اور سائے

نے کیا غنیۃ الطالبین میں ہے وہ چیز جس پر جمع ہوئے فرقہ مستنزلہ کے نفی ہر سار  
صفتوں کی جو ثابت ہیں مشروع سے جیسے استوار و نزول وغیرہ  
اقبول۔ جمیعہ اور مستنزلہ کا سرے سے صفات منصوصہ استوار و فوق و نزول وغیرہ  
کا انکار۔ یا تاویل بعیدہ کرنا ایسا ہی بڑا ہے جیسا کہ مشہورہ و مجسبہ کا صفات مذکورہ  
کی معنی ظاہری لوازم جمعی کا لینا بڑا ہے پس ان ہر دو فرقوں کے عقیدے باہم  
مناقض ہیں یعنی ایک دوسرے کے تردید میں افراط و تفریط کی بلا میں مبتلا  
ہو گیا ہے یعنی جبکہ ایک فرقہ نے آیات استوار و فوق وغیرہ کی تفسیر حق بجا آقا  
و تقدس کی ذات مقدس کی نسبت ایسے الفاظ سے کیا اور اس سے ایسی معنی  
مراد لیا جس سے ذات مطلق کا بحیث فوق عرش کے مقید و متخیز ہونا پایا گیا اور  
نہ صرف قید حیثیت و تخیز پر اکتفا کیا بلکہ اس ذات مطلق کے نسبت بجانب  
فوق اشارہ حسی کو بھی جائز رکھا پس یہ تمام ایسے اوصاف اور لوازم متباد جمعی  
ہیں جن سے ذات مطلق فی حد ذاته محض مستنزلہ و مقدس ہے۔  
جبکہ انہوں نے ان صفات الہی استوار وغیرہ کی تفسیر کرنے میں اس قدر حد سے  
گذر گئے کہ جس سے تنزیہ حق کی باقی نزہی تو ان کے مخالفت میں ایک دوسرے  
گروہ کھڑا ہوا حد سے گذر گیا یعنی انہوں نے اونکی ادس تشبیہ کے مقابلہ میں  
اس طرح سے تنزیہ میں مبالغہ کیا کہ سرے سے صفات تشبیہ استوار و فوق  
وغیرہ کا بھی انکار لازم آگیا اور اس ذات مطلق سے مکان عرش کے قید  
کی نفی میں ہر ہر مکان و جگہ میں اس کو ثابت کرنا چاہا حالانکہ یہ دو فرقوں فریق  
راہ راست صراط مستقیم سے منحرف ہو گئے ہیں کیونکہ فی الحقیقت اول ذات مطلق

کو نہ مکان عرش کی حاجت ہے اور نہ دوسرے مکان کی  
 ضرورت بلکہ مکان ہی قید ہے خواہ وہ عام ہو یا خاص  
 اوس ذات مطلق کے لئے بذاتہ قید ہے لہذا ذات مطلق  
 اس اضافت مکان کی متد عام و خاص سے بھی مطلق  
 و منزہ و مقدس و متعالی ہے صحیحاً لہذا عہدائش کون  
 قال اور ذکر فرقہ سالیہ میں لکھا ہے کہ اولیٰ کا قول یہ کہ  
 اللہ ہر مکان میں ہے کچھ فرق نہیں عرش وغیرہ مکانات میں  
 اور قرآن میں اولیٰ تکذیب موجود ہے الرحمن علی العرش  
 استوی اور نہیں کہا جاتا ہے کہ زمین پر اور عالمہ عورتوں کے  
 شکم میں پہاڑوں پر اور سوائے اس کے اور جگہوں پر استوی ہو انتہی  
 اور شیخ عبدالوہاب شعرانی مصری کتاب الیوقیت والجوہر میں سید علی خواص  
 سے نقل کیا ہے کہ نہیں جائز یہ کہنا کہ اللہ ہر جگہ ہے جس طرح معتزلہ و قدریہ  
 کہتے ہیں بدلیل اس آیت کے وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ اس لئے  
 کہ اس کہنے میں وہم ہوتا ہے خدا کے حلول کرنے کا مکان میں انتہی۔ یعنی  
 یہ آیت اولیٰ دلیل نہیں ہو سکتی اس لئے کہ مراد اس سے یہ ہے کہ معبود  
 آسمان و زمین کا ایک ہے نہ یہ کہ وہی خدا دونوں جگہ اپنی ذات سے انتہی  
 اقول یہ عرش و زمین کا فرق بین ہے وہ اعلیٰ یہ اسفل وہ لطیف اور کثیف  
 مگر یہ تمام موجودات اوسے ایک ذات مطلق واجب الوجود کے مظاہر کثیرہ  
 ہونے کی وجہ سے ذات مطلق میں کوئی تفاوت پیدا نہیں ہوتا باوصف اولیٰ

بجائے ظاہر کے باہمی تفاوت سے مظاہر کے قطع نظر کرنا یا متفاوت نسبتوں کو ایک کر دینا یا صفت استوار کے ساتھ جو نسبت خاص کہ رحمن کو عرش سے حاصل ہو اور سکوہر شے کے ساتھ ثابت کرنا خلاف واقع اور غلط ہے کیونکہ شائع نے صفت استوار کو عرش کے ساتھ مخصوص کیا ہے پس جس امر کو شائع نے خاص کیا ہے اور سکوہ عام کر دینا ایک بجا تصرف ہے۔

سید علی خواص رحمۃ اللہ علیہ نے نہایت درست کہا ہے کہ جس طرح معتزلہ اور قدریہ کا بدلیل آیت بالا کے ذات مطلق کا ہر جگہ میں ہے کہنا جائز نہیں۔ بجز وجہ از انجلیہ ایک وجہ اسکے عدم جواز کی خود آپ ہی یہہ فرما چکے ہیں کہ ہر جگہ اس کی ذات ہے کہنے سے وہم ہوتا ہے خدا کے حلول کرنے کا مکان میں یعنی مکان کی قید ہی سبب وہم حلول مکانی ہے دوسری وجہ عدم جواز کی یہ ہے کہ معتزلہ نے آیہ کریمہ **وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ** کو عموم محل پر عمل کے ہر جگہ اوس کے لئے ثابت کیا اور حروف فی کا محل حلول پر کیا جو یہہ تمام صورت میں عدم جواز کی تھیں اور آیہ کریمہ **وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ** کی یہہ جو مراد بتلائی گئی ہے کہ معبود آسمان و زمین کا ایک ہے یہہ تو اس آیت کے ظاہر معنی متبادر کے خلاف ہے کیونکہ اللہ علم ذات سے الہ مراد لینا بھی ایک شراخ ہے تاویل کی بلکہ یہہ مراد کہ جو معبود آسمان کا ہے وہی معبود زمین کا ہے اس آیت سے نکلی ہے کہ **وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ فِي الْأَرْضِ** **اللَّهُ** پس ان ہر دو آیات بالا کے اشار معنی میں بہت بڑا فرق ہے کیونکہ لفظ الہ کا مطلق ہے جس کا اطلاق معبودان باطل و محقق دونوں پر صادق آتا ہے

اور جس کے معنی معبود کے ہونے ہیں کیونکہ اسم اللہ کا دل بالانصاف صفت  
معبودیت کے مفہوم ہوتا ہے بخلاف اوس کے اللہ علم ذات جامع جس مقنا  
واجب الوجود ہے لہذا اللہ کو صفت معبودیت کے ساتھ خاص کرنا باطل ہے  
چنانچہ صاحب تفسیر موضع القرآن نے وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ  
کا ترجمہ وہ اللہ سب آسمان کے ہے اور سب زمین کے ہے کیا ہے یعنی اللہ  
معبود مراد نہیں لیا ہے کیونکہ سباق کلام بھی ایسا مقتضی ہے چنانچہ کامل  
آیت یہ ہے وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَكْمُلُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَهُوَ اللَّهُ  
تَكْسِبُونَ یعنی وہ اللہ جو آسمان میں ہے وہی اللہ زمین میں ہے۔ جانتا ہے  
متمہاری پوشیدہ اور ظاہریات کو اور جانتا ہے جو کچھ کرتے ہو تم پس ظاہر ہے  
کہ یہاں اپنے اون بندوں کے حالات پوشیدہ و ظاہر کے جاننے کو جو علی  
ہیں اپنا بالذات فی الارض موجود ہونا بیان فرمایا کیونکہ اُن کے احوال نفس  
و افعال جوارح کا علم متعلق بشہود ہے اور وہ منحصر ہے جاننے والے کے بالذات  
فی الارض موجود ہونے پر کیونکہ بغیر از وجود ذات واجب کے حصول اس  
علم ذاتی کا محال ہے پس اس صورت میں اگر کوئی تاویل کرنے والا اس آیت  
میں اللہ سے اللہ مراد لیتا تو بھی مال کار اوس کا ذات واجب الوجود ہی  
ٹھہرے گی جو وہ اللہ ہے۔ اللہ بس باقی ہوس۔

حاصل استدلال یہ ہے کہ بجائے اس کے کہ یہ کہا جائے کہ اللہ بالذات آسمان  
پر رہ کر زمین اپنے بندوں کا حال جانتا ہے تو ہر کوئی بدانتہا ہی گمان کرے گا کہ یہ  
علم بندوں کا کسی دوسرے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہوگا۔ بخلاف اس کے جو ذات



بالذات علی الارض موجود ہو تو پھر علی الارض کے حالات کا بالذات جان لینا ایک ایسا بدیہی الثبوت واقعہ ہے کہ جبکہ یقین ہر کوئی بلا کسی حجت کے کر سکتا ہے وَاللّٰهُ یَقُولُ الْحَقُّ وَهُوَ یَهْدِی السَّبِيلَ۔

قال۔ حافظ ابن قیم نے فرمایا جس نے یہ گمان کیا نہیں ہے اللہ فوق سماء اپنے عرش پر اور جب اپنے مخلوق سے اور نسبت او کی طرف عرش کے مثل اس کی نسبت کے ہے طرف اسفل السافلین کے اور جیسے کہا سبحان ربی الاعلیٰ ویسی ہی کہا سبحان ربی الاسفل تو اسے بدگمانی کے ساتھ خدا کے انتہی۔

اقول جس نے یہ گمان کیا کہ نہیں ہے اللہ فوق سموات کے اپنے عرش پر بغیر از قید و حصر کے تو جڑا کیا کیونکہ یہ نفی فوقیت کی بھی قید کا موجب ہوتی ہے حالانکہ عرش کا فوق سموات ہونا اور اللہ تعالیٰ کا فوق عرش ہونا ثابت ہے البتہ اللہ تعالیٰ کا فوق عرش بطریق حصر و قید کے ہونا ہرگز ثابت نہیں ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کا اپنے مخلوق سے جدا رہنا بمعنی مغایرت ذاتی کے صحیح ہے جو منافاتی اتحاد و عنیت لغوی ہے نہ اس معنی سے کہ درمیان خالق و مخلوق کے فصل و بعد مکانی واقع ہے۔ بیشک و شبہہ رحمٰن کو عرش کے ساتھ جو ایک خاص نسبت استواء کی حامل ہے وہ نسبت استواء کی اسفل السافلین تو کیا بلکہ اعلیٰ علیین سے لوح محفوظ وغیرہ کسی شے کے ساتھ بھی حامل نہیں ہے اگرچہ یہ بھی صحیح ہے کہ سبحان ربی الاعلیٰ کے مقابل میں سبحان ربی الاسفل کا کہنا خدا تعالیٰ کے ساتھ بدگمانی ہے مگر وہ اس وجہ سے نہیں کہ وہ رب اسفل کا نہیں ہے نفی باللہ مذکور

بلکہ وہی ہے خالق بر بلندی و بستی کا اور وہی ہے رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ  
 اور وہی ہے رب عرش عظیم کا عرض اعلیٰ و اسفل اور ادنیٰ اور افضل ہر چیز کا وہ  
 وہ رَبُّ اس لایق ہے کہ جسکی پاکی بیان کیجاوے جیسے کہ حق سبحانہ تعالیٰ خود  
 فرماتا ہے سُبْحٰنَ رَبِّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَرَبِّ الْعَرْشِ عَظِيْمٍ ﴿۱۳﴾  
 حالانکہ عرش اعلیٰ ہے اور ارض اسفل مگر باعتبار اس کے ربوبیت عارہ کے  
 کوئی امتیاز اعلیٰ و اسفل و تحت فوق کا حاصل نہیں ہے بلکہ اس صفت ربوبیت  
 عامہ کو کسی شے اعلیٰ کے ساتھ مخصوص کر دینا خود پر ہے باوصف اس کے  
 سبحان ربی الہ اسفل کا کہنا اس لئے جائز نہیں ہے کہ اس سے اپنے رب  
 کی بزرگی مشور نہیں ہوتی جیسے کہ سبحان ربی فلا علیٰ کے کہنے سے رب کی  
 پاکی و برتری و بلند مرتبگی مقصود ہے کیونکہ یہاں اعلیٰ خود بمعنی بزرگی و برتری  
 یعنی علو و مرتبت ذاتی کے ہے نہ بمعنی جہت فوق کے جو مقابل ہے جہت  
 اسفل کا چنانچہ موضع القرآن میں ہے جبکہ فرعون نے اپنے صورت بے ثبوت  
 ہر جگہ بھجوائے تھے تَوْفَّكَالْاَنۡاكَرُ بِرُوحِیْكَ لَاۤ اَعۡلٰی سَعۡیِ یعنی کہا فرعون نے  
 کہ وہ بت چوٹے ہیں اور میں خدا بڑا ہوں مگر صد ہزار افسوس کہ ایک اللہ مال  
 فرعون کے حق میں تو لفظ اعلیٰ سے مراد بمعنی ظاہر کے علو و مرتبہ ذاتی جائز ہو مگر  
 سبحان ربی الہ سے حق جل و شانہ کی شان عالی میں الیا جہت مکانی مراد  
 ہو جو وہ مقابل جہت اسفل کے ہے و ہا قدروا للہ حق قدرہ۔

وہا لیکہ مکان اعلیٰ کی قید جہت کے ساتھ اپنے رب کی تسبیح کرنا صحیح ترین تشبیہ  
 تو یہ ہر اس ذات مطلق کی تشبیہ جہت اسفل کے ساتھ کیونکہ تسبیح مقصور ہو سکیگی

بلکہ اس جیت اسفل کا اطلاق اوس ربّ اعلیٰ کے نسبت امانت کے راہ  
کرنا کفر صریح محسبہ۔

**قال۔** اور شاہ ولی اللہ جو درت دہلوی رح نے فرمایا جب ہم رجوع کرتے ہیں نظر  
و جہان کے نزدیک نہیں کیستے اس سبب سے کہ تحقیق اللہ تعالیٰ کو ایک  
خصوصیت ہے ساتھ عرش کے جو نہیں ساتھ دوسرے مخلوقات کے اور  
نہیں پاس نہ ہو کہ در عبارت (اس مفارمہ میں نصیح تراستوی علی العرش سے  
جس طرح نہیں پاس ہے ہم کوئی عبارت انکشاف مسعودات و مبشرات میں  
فصحیح تر سے دلبر سے۔

**اقول۔** سچ تو یہ ہے کہ سجدار کے باتین ایسے ہی ہوتے ہیں بنے شک جو  
ایک خاص نسبت استوار کی اللہ تعالیٰ و تقدس کو عرش کے ساتھ حاصل ہے  
وہ نسبت استوار کی کسی اور مخلوق کے ساتھ نہیں ہے اور یہ بھی بہت در  
ہے کہ اوس نسبت خاصہ کے اظہار کے لئے جو اللہ تعالیٰ کو عرش کے ساتھ  
حاصل ہے کوئی عبارت فصیح تراستوی علی العرش سے نہیں ہے لیکن اس  
تو یہ ثابت نہیں ہوتا کہ استوی علی العرش کی ظاہر معنی بحیث فوق عرش پر  
ٹھہرنے کے ہیں بلکہ شاہ صاحب نے معانی الفاظ میں حق سبحانہ تعالیٰ کے استوی  
علی العرش سے بہت و تخیل کی نفی کی ہے (جو استوی علی العرش کا ظاہر مفہوم  
مبارک سمجھا گیا ہے) جبکہ ذکر سابق گذر چکا۔

اس مفہوم کو مولانا حکیم الامت شاہ ولی اللہ صاحب نے سطعات میں اس طرح  
بیان فرمایا ہے کہ چون مدبر السموات والارض در کتب الہیہ فیض خود را در

کسوت الفاظ و حروف بر آورد آن فیض سیلان نمود بر پنج طبعی و آن مفاسد  
 سابقہ در نظر حق مثل گشت در آب و دیگر بیا سے ہدایت خلق قرار یافت و آن قبیل  
 بعرض و ذی العرش و استوار بر عرش و این استوار بعد خلق سبع سماوات بود زیرا کہ  
 این نقطہ میانہ (عرش) در شخص اکبر (عالم) یکے است بعد تمامی شخص اکبر معین شد  
 چنانچہ مرکز بعد تمامی کرد معین نمود۔ اور پھر اوس کے بعد فرماتے ہیں کہ بحقیقت  
 این جزو میانہ (عرش) از شخص اکبر جہت فوق و تحت ندارد و معززیت لیکن  
 اختصاص او چون بنفس فلک اطلس (سما) مفہم کہ اعظم اجرام سماوی است  
 بیشتر است در شرایع البیہ خداے را تبارک و تعالی بقدر نسبت می دهند مانند  
 آنکہ نفس ناطقہ را مناسب بروح ہوائے زیادہ تر است و منہج روح ہوائی مضغہ  
 قلب است و لہذا روح ہر بابین مضغہ نسبت دادہ اند۔ اور اس کے بعد پھر فرمایا  
 کہ و چون استوار بر عرش بعد تکون سبع سماوات بلکہ بعد آن و اوحی فکل سماء  
 امرها و بعد خوارص و بعد خلق منافع فی الارض و تکون ہوائہ در ارض واقع سوا  
 البورزین عقلی متوجہ شد **اِنَّكَ كَانَتْ بَيْنَا قَبْلَ اَنْ يَخْلُقَ خَلْقًا قَالِ فِي عَمَّاوِ**  
**مَكَانًا قَدْ عَلِمَا وَ مَا كُنْتَ هُوَ اَعْنِي تَعْلُقِ اَوْ نَفْسِ رَحْمَانِي بُوَدِ اَمَانِ تَعْلُقِ اَسْتَ**  
 کہ احوال بصورت استوار علی العرش ظاہر گردید۔ انتہی۔  
 پہا غور کرو کہ شاہ صاحب نے عرش و استوار و فوقیت عرش کے متعلق کیسے عمدہ شہادت  
 فرمائے ہیں سمجھ دار کو اس کیفیت استوار کے اور اک کے لئے اس قدر بس ہے  
 مولانا عبد العلی بحر العلوم رسالہ تنزیلات ستمہ میں فرماتے ہیں کہ در جوہر و بعد عقل  
 کل و نفس کل ہوا پیدا شد و طبیعتہ دہیا مادہ جسم و طبیعتہ مؤثر در اجسام باذن خالق

بے شعور مطابق آنحضرت در نفس کل ثبت شدہ ازافاضہ عقل کل و این سبب اولاً قبول  
 استدراج و جبری کردہ ختم کردی شدہ ظاہر شد و آن کرہ است کہ محیط است بعالم  
 اجسام بقیامہ و این عرش عظیم است و در عما چہار ملائکہ موجود شدند کہ حامل عرش  
 اند و بر در قیامت بہشت ملک حامل عرش خواهند شد و این عرش مستوی زمین  
 است کہ رحمان بر و ظاہر است چنانکہ اللہ تعالیٰ فرمود اَلْوَحْشُ  
 عَلَی الْاَعْرَاشِ اِسْتَوٰی و لہذا رحمت و مہم عام است بحجج عالم و بیچ نسبت از  
 انواع خالی نیست کہ شمول رحمت نیت و در غضب ہم رحمت اللہ است آنحضرت  
 بیان مولانا صاحب نے اولاً مبداء را اجسام عرش کا ہونا اور جبکی وجہ سے  
 تمامی عالم اجسام پر جو عرش کی احاطت حاصل ہے اوس کے ذکر کے بعد استواء  
 رحمن کا ذکر کیا ہے استواء رحمن سے مراد نسبت ظہور رحمت رحمانیہ لیا ہے  
 اور قطب العارفین عبدالوہاب شرانی نے قواعد کشفیہ میں فرمایا ہے جبکہ ترجمہ  
 یہ ہے کہ شیخ ابوطاہر قزوینی نے اپنی کتاب سراج العقول میں فرمایا ہے  
 کہ عرش اعظم مخلوقات ہے بسبب استواء کر نیکی تمامی خلق اللہ پر پس  
 صحیح نہیں ہے کہ کل جانا مخلوق میں سے کسی شے کا عرش کے استواء پر  
 اور حق سبحانہ تعالیٰ فوق ہے اس عرش پر یعنی فوقیت مرتبہ کے نہ فوقیت مکان  
 کے اور اسکا بیان یوں ہے کہ ہم جب نظر کرتے ہیں اپنے فوق پر تو پاتے  
 ہیں ہوا کو پھر جب نظر کرتے ہیں ہم فوق ہوا تو دیکھتے ہیں آسمان پر  
 آسمان پھر جب دیکھتے ہیں اپنے دلوں میں فوق السموات کو تو پاتے ہیں  
 ہم کرسی کو اور جب چڑھتے ہیں اپنی بصر کو ما فوق کرسی کے تو پاتے ہیں ہم

عرش عظیم کو جو وہ منتہی ہے مخلوقات کا ایسے کہ وہ بہ تمامہ اولیات کرتے ہیں اور پر خالق جل و علی کے سپریم اگر درجہ بدرجہ چڑھیں طرفت مافوق عرش کے تو نہیں دیکھتے ہم فکر کی وہاں رسائی کی کوئی چیز یقیناً پس ٹھہر گئی ہماری فکر وہیں بالضرور اس واسطے کہ سواری فکر کی منتہی ہوتی ہے انتہائے اجسام تک اور وہاں ہم دیکھتے ہیں رویت قلبی و بصارت عقلی سے بارگاہ قصر لیل الرحمن کی جمیع مخلوق میں اوس کے اور ظاہر کرنا وجود سے اس کے ذوات و صفات کو اس واسطے کہ رتبہ خالق کا فوق ہے رتبہ مخلوقات پر بیشک وہ فوقیت ربی ہے جیسا کہ اوپر گذر چکا اور یہ فوقیت مباہن ہے اوس فوقیت عرش کے جو عرش مکر ماتحت پر اوس کے یعنی کرسی و آسمانوں و زمینوں پر اس واسطے کہ فوقیت عرش و ماتحت اوس کے کی نہیں ہے مگر بالجمہ فی الدلہ کے انہی۔

**قال۔** اور غزالی نے اربعین میں فرمایا حلول نہیں کرتا وہ کسی چیز میں اور نہ حلول کرتی ہے کوئی چیز اندر اوس کے برتر ہے اس بات سے کہ سائلے اوس کا کوئی جگہ جس طرح پاک ہے اس بات سے کہ رو کہ لے اوس کو زمانہ بلکہ ہوا وہ پہلے پیدا کرنے مکان اور جہان کے اور وہ اب اوس حال پر ہے جس طرح پہلے تھا اور وہ جد ہے ساتھ اپنے صفتوں کے مخلوق سے نہیں اوسکی ذات میں کوئی سوائے اوس کے اور نہ اوس کے غیر میں ذات اوسکی انتہی اس طرح ایک جماعت کثیر نے لکھا۔

**اقول۔** امام حجت الاسلام نے اس قول سے رد کیا ہے اور ہر دو فرق کے اقوال کا جنہوں نے چٹ و تخیز و مکان کو ثابت کیا ہے یا اوس کا حلول ہر جگہ

سمجھا لیا پس اس نفی قید حیت و تجز و مکان سے انادہ کیا ہے اوس ذات مطلق  
کی عموم معیت کا اور ہر ہر مکان میں شان حلول کی نفی سے ثابت کیا ہے کہ یہ  
معیت مثل درجہ ہون و غیرہ صفات مخلوق کے نہیں ہے چنانچہ آپ نے  
احیاء میں فرمایا ہے کہ وَهُوَ مَعَ ذَٰلِكَ قَرِيبٌ مِنْ كُلِّ مَوْجِدٍ وَهُوَ اقْرَبُ  
اِلَى الْعَبْدِ مِنْ جَبَلٍ اَوْ رِيْدٍ وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ اِذَا كُنَّا لِلْاَمَلِ قَرِيبًا  
قَرِيبًا اَلْجَسَامُ كَمَا لَا يَمَانِلُ ذَا تُهْ ذَا تُه اَلْجَسَامُ یعنی باوصف ذات  
مطلق کا فوق عرش ہونیکے ہر موجود کے قریب ہے اور وہ قریب تر ہے  
اپنے بندہ سے اوس کے رگ جان کے اور ہر چیز پر بالذات حاضر ہرگز یہ  
صفت الہی قرب کی مانند صفت قرب اجسام کے نہیں ہے جیسے وہ ذات مطلق  
واجب الوجود کی مانند ذات مخلوق ممکن الوجود کے نہیں ہے۔

**قال۔** بیان سے ثابت ہوا کہ خدا تعالیٰ کو ہر ہر مکان میں ہمراہ ہر انسان کے  
بذات کہنا نہ بعلم و قدرت وغیرہ مذہب معتزلہ کا ہے لہذا کتب عقاید اہل سنت  
و جماعت کے کیا اصحاب تقلید راہیہ اربعہ اور کیا اہل حدیث قائلتہ خالی  
ہیں بیان اس عقیدے سے جسکا جی چاہئے تلاش کر دیکھے ہاں جارائند  
زمخشری و عبد الجبار معتزلی وغیرہ اس کے قائل ہیں سوا و سکار دکتب متکلمین میں  
لکھا ہے۔

**اقول۔** اوس ذات مطلق و مقدس کا ہر جگہ حلول و اتحاد کی شان میں محض بذات  
ثابت کرنا بغیر از علم کے یا اسکی شان عموم معیت کو قید مکانیت سے تعبیر کرنا طریقت  
معتزلہ کا ہوگا مگر اوس ذات مطلق کی عموم معیت و احاطت پر جو آیات و احادیث

کثرت و دلالت کرتے ہیں اور سکا انکار ایسا ہی جڑا ہے جس طرح سے کہ آیات استواء  
 و فوق کا انکار ناروا ہے۔ اس عموم معیت و احاطت کے نسبت اہل سنت  
 و جماعت کا جو عقیدہ ہے سابق اس کے مختلف مقامات پر گذر چکا چنانچہ حد  
 لا تَكُونُ ذَا قُوَّةٍ سَمِيعًا قَرِيبًا وَهُوَ مَعَكُمْ مُتَّفِقٌ عَلَیْكَ مَعْنَى مَنِ الْمَامُ بِهِيَ فِي  
 کتاب اسما و صفات میں غلیمی سے نقلاً بیان کیا ہے کہ مَعْنَاكَ لَا مَسْكَفَةً  
 بَيْنَ الْعَبْدِ وَبَيْنَ رَبِّهِ مَعْنَى مَنِ سَجَانَهُ تَعَالَى کے قرب و معیت کی یہ معنی ہے  
 کہ نہیں ہے مسافت یعنی بعد رکائی درمیان بندہ اور اللہ تعالیٰ کے اور عبد اللہ  
 شعرانی نے البیوا قیت میں کہا ہے کہ قَالَ الشَّيْخُ اِبْرَاهِيمُ مُبَلِّغٌ هُوَ مَعْنَا بِلَا اَنْتِ  
 وَصِفَاتِهِ حِينَ نَجَى اس معیت الذات مع الصفات کا عقلاً و نقلاً مدلل ثبوت دیا  
 چنانچہ قَالَ الْبِضَاءُ وَهُوَ عَجَزٌ يُقَرِّبُ الذَّاتَ اِلَى الْقُرْبِ الْوَالِدِ لَئِنْ هُوَ مُوجِبٌ  
 یعنی مجازاً اقرب ذاتی کو قرب علمی کہنا اس واسطے کہ یہ قرب علمی موجب عز و قرب  
 ذاتی کی وَقَالَ الشَّيْخُ طَيِّبٌ نَقْلًا عَنْ الشَّيْخِ عَزَّ الدِّينِ اِنَّمَا اقْرَبُ اِلَى كُلِّ شَيْءٍ  
 لَيْسَ شَيْءٌ اقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ وَلَا شَيْءٌ ابْعَدُ اِلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ وَلَا يَجْعَلُ اقْرَبُ السَّكَا  
 لَئِنْ هُوَ مُنْزَعٌ عَنْ ذَلِكَ وَقَالَ كَذَا الْحَقُّ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى مُوجِدٌ فِي كُلِّ مَكَانٍ  
 مَكَانًا لَا مَنَهُ مَكَانٌ وَنَزْهُهُ عَنِ الْمَكَانِ وَالزَّمَانِ یعنی یہ تحقیق کہ  
 اللہ تعالیٰ قرب تر ہے ہر شے سے نہیں ہے کوئی شے قرب تر طرف اوس کے  
 کسی شے سے اور نہیں ہے کوئی شے زیادہ دور طرف اوس کے کسی شے  
 سے اور نہیں معنی میں قرب مسافت کے کیونکہ وہ باک ہر اس قرب سے  
 جسمین مسافت ہے اور کہا اسی طرح حق سبحانہ تعالیٰ موجود ہے ہر مکان میں





ملاقات میں اور مشغول و بیکاری میں یا یہ آیت پڑھے **فَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَجَاهِ لَہٗ وُجُوْہَکُمْ** یعنی جد ہر تم متوجہ ہو دین اللہ کی ذات سے یا یہ آیت پڑھے **اَللّٰہُ یَعْلَمُ** یا **اِنَّ اللّٰہَ یَسْمِعُ** یعنی انسان نہیں جانتا کہ اللہ اسکو دیکھتا ہے یا اس آیت کا مراقبہ کرے **وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْہِ مِنْ حَبْلِ الْوَرْدِ** یعنی ہم قریب ترین انسان کی رگ گردن سے یا اس آیت کا تصور کرے **وَ اللّٰہُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّخِیْطٌ** یعنی اللہ ہر چیز کو گھیرے ہوئے ہے یا اس آیت کا درمیان کرے **اِنَّ مَعَ رَبِّیْ شَہِیْدَیْنِ** یعنی اللہ میرا رب میرے ساتھ ہے وہ رب مجھکو ہدایت کریگا یا اس آیت کا مراقبہ کرے **ہُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ** یعنی وہی اول سے اور وہی آخر ہے وہی ظاہر ہے وہی باطن ہے سو یہ مراقبات اللہ عزوجل کے ساتھ دل متعلق ہونیکے واسطے مفید ہیں۔

اور شاہ صاحب مدوح رسالہ سطعات میں زیر آیہ سورہ نور **اللّٰہُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ** تحریر فرماتے ہیں کہ اگر گنج فہمی تامل کنندگان مانع فہم امر نشود صریحت در بیان طلسم الہی ہماں ذات مجرّدہ مقدسہ نور السموات والارض است الخ۔ کہان میں وہ لوگ جو عموم معیت ذاتی کو معتزلہ و قدریہ کا عقیدہ تصور کرتے ہیں اور کہان میں وہ لوگ جو اللہ تعالیٰ کو بچیت فوق مکان عرش پر بالذات بیٹھا کر اسکی معیت ذاتی کو فقط معیت علی سے بغیر از ذات کے تعبیر کرتے تھے سعاد اللہ کیا امام بیہقی و بیضاوی و امام رازی و امام غزالی و امام شوکانی و امام شعرانی اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور مولانا شاہ عبدالغفر زہلوی و مولانا عبدالقادر دہلوی رفیع الدین صاحب قاضی شمس اللہ پانی پتی اور نواب صدیق حسن صاحب عظیم

بھی معتزلہ و قدریہ تھے کیونکہ امام بہت ہی تو قریب آگئی سے مسافت و بعد مکان کی نفی کرنے والے ہیں اور امام غزالی تو قید بہتہ و تحیض و مکان عرش کے مخالف و عموم معیت و احاطت کو بے حلول و استحاد ثابت کر کے اس لیے ہیں میناوی اور امام غزالی اور شاہ ولی اللہ کما رشتہ مبارک میں انہیں سے مقدم ہیں اور امام شوکانی تو آیات معیت سے معیت غلطی کے تاویل کرنے والے کو مذکور بدعتی کہنے والے ہیں اور نواب صدیقی صاحب ہی اس بارہ میں انہیں کے جہم ہیں اور شاہ عبد الغفر نے جو وحدۃ الوجود کے قائل ہیں جیسے کہ ان کے والد بزرگوار تھے اور ذالعیق حسن صاحب ہی اس کے مصدق ہیں پس ان جملہ اہل علم کے نسبت تو ایسا گمان خود بہہ لوگ نہ کر سکتے کیونکہ اپنے مدعا کے ثبوت پر خود اوستے اقوال کو مستند مان چکے ہیں علی الخضر صل امام بہت ہی کو محدث اور امام شوکانی کو امام اور شاہ ولی اللہ صاحب کو اپنا پیشوا اور صدیقی حسن خان صاحب کو مجدد تسلیم کرتے ہیں

ان آیات قرب معیت کے متبادر معنوں سے باوجود نفوت معیت ذاتی کے کیا کیا قول ہے شاہ صاحب محدث دہلوی کا جو اوپر گذر چکا کہ جو خصوصیت استواء کی عرش کے ساتھ ہے وہ دوسرے کسی مخلوق کے ساتھ نہیں ہے جس سے عموم معیت ذاتی کے ساتھ ایک خاص نسبت ذاتی استواء کی عرش کے ساتھ متحقق ہوئی ہو

۷۵ اس رسالہ کے بعد درینواہم نے مولوی قاضی عبدالقادر صاحب پیارم پٹی کے جواب میں ایک رسالہ لکھا ہے جس کا نام توجیہ التقریر رکھا ہے جو دراصل اسی رسالہ کا ضمیمہ ہے جس میں معیت و قرب ذاتی کی بحث نہایت تفصیل کی گئی ہے اور مثل ثبوت اس کا دیا گیا ہے اور اہل علم کے ایسے جاہل اقوال لاکر پٹی و دیگر جنہوں نے معیت و قرب ذاتی کا ثبوت دیا ہے اور تفسیر کی ہے ۱۲ نہ

نہذا قول اول سنائی قول ثانی نہیں ہے بلکہ بطریق اہل حق کے تصدیق کی ہے  
براہیک آیت کو عموم و خصوص کے ساتھ جیسے کہ وارد ہوا ہے۔

مسئلہ وحدت الوجود کے نسبت جسکا حاصل **وَهُوَ قَرِيبٌ مِنْ كُلِّ مُوجُودٍ** مولانا  
شاہ عبدالغفر زہد دہلوی نے ایک ہفتی کے جواب کے آخر میں لکھا ہے شاول  
قنادی عزیز ہے۔ در قرآن مجید چند جا اشارہ باین مسئلہ واقع شدہ و ہر تحریر  
آیات والہ بر معنی این آیت است **سَمِعْتُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي الْقُسُوفِ**  
**يَتَّبِعُونَ لَهَا لَئِنْ لَمْ يَرْجِعْ بِرَبِّهَا لَكُنْ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُخْتَلِفًا أَلَمْ يَسْمَعْ فِي مَرْجِعِهِ**  
**مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُخِيطٌ** اور نیز یہ **هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ**  
**وَالْبَاطِنُ** انست معنی وحدۃ الوجود۔

اور نواب صدیق حسن خان صاحب مرحوم جنکو یہ لوگ امام الوقت و مجدد تصور  
کرتے ہیں کتابے یا ضلالت اور تقصیر جیو والا حرار میں قابل ہوئے ہیں  
کہ مسئلہ وحدۃ الوجود کا حق اور مطابق شرع ہے حالانکہ وعدۃ الوجود کا  
حاصل یہ ہے **الْوَاحِدُ الْوَجُودُ وَجُودُهُ أَقْرَبُ مِنْ كُلِّ مُوجُودٍ** پس اس  
ثابت ہو گیا کہ اہل سنت و جماعت کا عقیدہ صحیح حق سبحانہ تعالیٰ کی محض معیت  
علیٰ بغیر از ذات کے نہیں ہے بلکہ اسکی عموم معیت ذاتی مع صفت علم ہے  
جس طرح سے حق سبحانہ تعالیٰ خود آپ معیت ذاتی و علمی کا ذکر فرما چکا ہے  
**اللَّهُ مَعَنَا وَهُمْ أَيْمَانُ كُنَّا وَكُنْتُمْ**۔

خاتمۃ الکلام پر گزارش ہے کہ اگرچہ اسمین کہ اگرچہ اسمین کچھ شک نہیں ہے  
کہ آیات قرب و معیت سے اکثر اہل علم نے عموماً معیت علم مراد لی ہے مگر وہ

ایسی نہیں جو منافی معیت ذاتی ہو یا مخالف مفہوم آیات منصوبہ ہو کیونکہ  
 اہل حق نے صفات کو غیر ذات یا زاید بر ذات الہی نہیں مانا ہے بلکہ وہ  
 قدیم و غیر مجعول ہیں جسمین اعتبار حدوث کو دخل نہیں ہے اور نہ کہہیں ذات سے  
 انفکاک کے تصور کی گنجائش ہے۔ پس اس صورت میں ظاہر ہے کہ یہ معیت  
 علمی منافی معیت ذاتی نہیں ہے مگر خبر داران لوگوں کا معیت علمی کہنا اس کے  
 مغایر ہے کیونکہ انہوں نے اقدس تعالیٰ کو بالذات بالاسم عرش کیا ہے تو اس کے  
 یہ معنی ہوئے کہ یہ معیت علمی عالم کے ساتھ بغیر ذات کے ہے یعنی علم ہے  
 ذات ندارد یہ تو ایک بیہودہ خیال ہے جو عقلاً و نقلاً محال ہے کیونکہ نقلاً ذاتی  
 و علمی معیت معاً ثابت ہے اور عقلاً کسی صفت کا قیام بغیر ذات کے تصور ہی  
 نہیں ہو سکتا تا نیا صفات عین ذات الہی ہو نیکی وجہ سے ایک دیگر انفکاک  
 متصور ہی نہیں ہو سکتا القصد جبکہ ایسی معیت علمی کے متعلق اس قسم کے  
 اشکالات پیدا ہوتے ہیں تو یہ کہہ دیتے ہیں کیفیت مجہول در عالمیہ معیت علمی  
 کی کیفیت کا مجہول ہونا قایل کے حق میں باعث اطمینان اور سائل کے لئے  
 سبب سکوت و تشفی ہے تو معیت ذاتی کی یہی کیفیت ہے بلکہ معیت ذاتی کو  
 مجہول کہہ دینے سے اکثر اعتراضوں کا خلاصہ حاصل ہو نیکی سوائے جملہ آیات الہی  
 کی تصدیق بلا تاویل کے ہو جاتی ہے تو یہ کیونکہ انکار کیا جاتا ہے اور کیفیت  
 مجہول کا اقرار نہیں ہوتا غرض بعضوں نے اس سے کہہ نہیں سمجھا بغیر سمجھے بالجزم  
 یہ اعتقاد کر لیا کہ حق سبحانہ تعالیٰ بالذات فوق عرش ہے اور بالعلم محیط عالم اور  
 منشاء اس قید کا یہ ہے کہ در صورت معیت ذاتی عالم کے ساتھ حلول اتحاد

لازم آجاویگا اور نیز قاذورات وغیرہ اشیاء نجس و کریمہ کی معیت سے ذات مقدر  
 ہر اوستے کا برا اثر لاحق ہو جاویگا حالانکہ یہ خیال باطل ہے کیونکہ جیسے حق سبحانہ  
 کی احاطت ذاتی معرش کے ساتھ بلا حلول و اتحاد کے جائز ہے یا جس کیفیت  
 کہ لوح محفوظ کے ساتھ اوستے کی معیت و قربت درست ہے اسی طرح دوسرے  
 مخلوقات کے ساتھ بھی اوستے کی احاطت و معیت ذاتی جائز و درست ہو جائیگی  
 والا تبریح بلا مرجح باطل ہوگی۔ غرض انہوں نے نہ حریت اور حقیقت احاطت کو  
 نہیں سمجھا اور بغیر جانے بوجھے اپنے دانت میں اسی عقیدہ کو صحیح جانا لہذا  
 بعض غرضی و قیاسی نقصانات کی تنزیہ سے ذات مطلق کو مقید کر دیا پس  
 اس تنزیہ کی بغیر وہی صورت واقع ہوئی ہے جیسے کہ مجوسیہ نے خلق شہر  
 نیزان کی تنزیہ کر نیکی لئے دوسرے خالق شہر ہمن کی تجویز کی کیونکہ انہوں نے  
 یہ گمان کیا نیزان جو خالق خیر ہے و شر کو پیدا نہ کریگا والا وہ خیر محض نہوگا  
 اس وجہ سے کہ انہوں نے اپنے زعم فاسد میں خلق شر کو شر سمجھا تھا حالانکہ  
 خلق شر شر نہ تھا۔ مگر افسوس کہ ان نادانوں نے اس سر کو نہیں سمجھا لہذا  
 ذات نیزان سے اس شر وہمی کی تنزیہ کے غرض سے شر کا خالق شہر  
 کو ٹھہرا کر نیزان کا شریک ہمتا بنا لیا۔ برین عقل و دانش بیاد گریٹ  
 پس جو حضرات عقیدہ عموم معیت ذاتی سے دڑتے ہیں کیوں غور و فکر نہیں کرتے  
 کہ بالفرض موافق زعم مخالف کے اگر احاطت و معیت ذاتی کی صورت شہر  
 نجات اشیاء کا برا اثر ذات مطلق پر لاحق ہوگا تو وہی برا اثر صفات حق  
 نسبت بھی صادق آجاویگا کیونکہ صفات حق زاید بر ذات حق نہیں لہذا

غیر ذات مطلق نہیں لہذا جو فرضی قباحت کہ احاطت ذاتی کی صورتیں واقع ہوگی وہی قباحت احاطت علمی میں بھی پائی جاوے گی یا اگر اس قباحت سے لکھنے کے لئے صفات حق کو زاید بر ذات حق یا غیر ذات مطلق فرض کر لیں تو افکار ممکن و جائز ہوگا تو ذات مطلق سے صفت علم کی نفی سے جہل لازم آ جاوے گا۔  
 روستائے زردست بارانِ جبست      رخت و دریاے ناؤ دانِ پشت  
 اصل فشا غلطی معیت ذاتی کی نا فہمی ہے جسکی وجہ سے اپنے توہمات باطل و خیالات فاسد کو اس میں دخل دیکر حلول و اتحاد پر محمول کیا گیا اور وہ اس احتمال کی بیہ ہوئی کہ انہوں نے شاہد کا قیاس غلبہ پر کیا لہذا حق سبحانہ و تقدس کی معیت ذاتی کو بائید گرا اپنے معیت ذاتی یعنی اجسام پر قیاس کیا اور اپنے زغم میں ذات مطلق سے اسکی ایک صفت کمال کے زایل کر نیکو ہی کمال تنزیہ خیال کر لیا جیسے کہ مجہر اپنے خالق کا کمال دو پروں ہی میں سمجھتا ہے یعنی اگر مجہر سے خدا تعالیٰ کی صفت بوجہی جائے تو وہ بھی اپنی حالت پر قیاس کر کے یہی جواب دے گا کہ میرے خالق کو ضرور دو پروں ہون گے کیونکہ وہ اپنا کمال پروں میں میں پاتا ہے اور ہوا پر اڑنے سے نہایت لذت اٹھاتا ہے لہذا انہی والستہ میں یہ حزم رکھتا ہے کہ اگر خدا نے تعالیٰ کو جو میرا خالق ہے پڑ نہوں تو وہ ہرگز اڑنے سے عاجز ہو جاوے گا جس سے اسکی ذات پاک میں سخت نقصان لازم آ جاوے گا اگرچہ کہ اس مجہر نے بظاہر اپنے زغم میں اپنے خالق کی تنزیہ اعلیٰ درجہ کی کی ہو مگر فی الحقیقت جاننے والیکے نزدیک اسکی یہ تنزیہ کیقدر قبیح تر تشبیہ ہو جس یہ نام خرابی اسلئے واقع ہوئی کہ اس نے اپنی فہمی اور اپنے خالق کی عدم معرفت کو درجہ اپنے ذاتی نقصانات سے خالق مطلق کی

متن زیر کرنا چاہا لہذا اپنے صفات پر خالق کے صفات کو قیاس کیا پس یہی مثال جو  
اوس شخص کے قصور عقل کی جس نے فوق عرش سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس  
کی احاطت علمی کو مثال اوس اپنے احاطت علمی کے فرض کیا جیسے کہ زید باوجودیکہ  
حیدر آباد میں ہے مگر اکبر آباد کے تاج محل پر اوس کا علم حاوی ہے یعنی جیسے کہ  
زید کے علم میں تاج محل حاضر ہے یا یوں کہو کہ زید کا علم اوس کے تمامی معلومات  
پر محیط ہے اوس طرح یا اوس سے زیادہ حق سبحانہ تعالیٰ کا علم جمیع عالم پر محیط ہے  
وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ

اس تمثیل کے دینے میں اوس نے غلطی فاحش کی ہے کیونکہ کسی چیز  
یہ تمثیل حسب حال و موافق واقع کوئی مناسبت نہیں رکھتی بدین وجوہ کے زید کو  
اوس تاج محل کا علم بعد رویت کے حاصل ہوا ہے لہذا علم اوس کا حصولی ہے کیونکہ  
قبل از حصول اس رویت کے زید اس سے جاہل تھا یا بعد حصول کے اوس کو  
بہول گیا تو یہی جاہل رہا پس زید اور اوس کے علم میں انفکاک لازم آیا کیونکہ جو علم  
حادث کہ زید بذات یعنی عارضی ہوتا ہے اوسکی یہی شان ہے بخلاف  
اوس کے حق سبحانہ تعالیٰ کا علم قدیم و حضوری ہے جس میں اول و آخر جہل کو ہرگز  
داخل نہیں ہوتا اور کسی حالت میں ذات و علم میں انفکاک متصور ہی نہیں ہو سکتا  
ع بدین تفاوت رہ از کجاست تا کجا۔

قطع نظر اسکے اس مثال میں یہ کیسی بڑی اور بدیہی غلطی ہے کہ اس  
اصل مفہوم یعنی معیت علمی ہی تو ثابت نہیں ہوتی کیونکہ زید کے خیال میں  
جو صورت کہ حاضر ہے وہ بنفسہ تاج محل کی اصل عمارت خارجی نہیں ہے بلکہ



تاج محل کی مثال پر اس صورت میں زید کا علم تاج محل کی صورت مثالیہ و اخلیہ پر محیط ہوگا۔  
 نیکہ اصل عمارت خارجی تاج محل پر۔ پس اگر اسی طرح حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت  
 علمی کو بھی فرض کیا جاوے تو محض بہتان و ظلم عظیم ہے یا اگر با اعتبار  
 خالقیت کے دیکھا جاوے تو بے شک قبل از خلق کے خالق کو اپنے مخلوق کا  
 علم ضروری ہے اَلَا لَعَلَّمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ لہذا وہ ازل ہی میں  
 سب جان چکا ہے لہذا تمامی معلومات یعنی صور علمیہ پر اس کا علم محیط ہے  
 پس اس احاطت علمی کا اطلاق مرتبہ علمی یعنی صور علمیہ ہی کے نسبت صادق  
 آسکتا ہے نہ کہ مرتبہ خارجی یعنی اس عالم کے نسبت اطلاق اس احاطت علمی کا  
 صحیح ہو سکتا ہے کیونکہ وہ صور علمیہ جو معلوم حق میں بذاتہ خارجاً خارج نہیں ہوتا  
 و الا ذات حق میں خلود لازم آئیگا اور یہ محال ہے پس یقیناً صور علمیہ علم الہی ہے  
 کبھی منفک نہیں ہوتی بلکہ ابداً لا بادی علم الہی میں ہی بحقیقتہ ثابت رہتے ہیں  
 تو ناگزیر صور خارجیہ جو خارج میں موجود ہوتے ہیں ان صور علمیہ کے  
 امثال ہوتے جو علم الہی میں ثابت ہیں بہر حال یہ صور خارجی یعنی عینی ہوتے  
 ان صور داخلی کے ہوتے جو علمی ہیں اس صورت میں اللہ تعالیٰ کے احاطت  
 و معیت علمی کا اطلاق صرف معلومات کے ہی نسبت صحیح ہو ایا در ہے کہ یہ معیت  
 علمی ہی مع الذات ہے ہاں کہ اس عالم کے ساتھ کیونکہ یہ عالم خارجی اس صور  
 داخلی کے سوا ہے پس اس صورت میں اس کے علم مطلق سے علم جزئیات عالم  
 کی بھی نفی ہو جائیگی کیونکہ اللہ تعالیٰ تو بالذات عرش پر ہی رہتا ہے تو  
 بہر زمین پر جو واقعات کہ آنا ناگذا کرتے رہتے ہیں پھر اس کا علم حاصل ہوتا ہے

ذریعہ ہی کیا ہے لہذا انہوں نے یہہ گمان کر لیا کہ اللہ تعالیٰ جو خالق ہر شے ہے  
 ہر چیز کو اس کے جملہ واقعات و حادثات کے ساتھ جان چکا ہے کیونکہ خالق کو  
 قبل از خلق کے از جز تا کل علم حاصل ہے لہذا بعد از خلق کے جو کچھ کہ ہوتا رہا ہے  
 اوسے علم قدیم کے موافق ہوتا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے جان چکا ہے پس اس  
 حالت میں اس اعتقاد کی یہ صورت ہوئی جیسے کہ مصوٰر اپنی بنائی ہوئی تمامی تصویر  
 اپنے مکان میں بیٹھے ہوئے اور ذہنی نقوش کے ذریعہ سے تصور کرتا ہے  
 جو اس کے خیال میں موجود ہیں یعنی اس صورت میں اور تصویر و کا علم مصوّر کو  
 اپنے صور خیالیہ میں غور و فکر کرنے سے حاصل ہوتا ہے تعالیٰ اللہ عنہ دالک علو  
 یکید و حق سبحانہ تعالیٰ ہر چیز کو مثل ہمارے غور و فکر سے ادراک نہیں کرتا ہے  
 بلکہ وہ ہر چیز کو بالمشاہدہ جانتا ہے یعنی جیسے کہ قبل از خلق کے تمامی صور علمیہ  
 پر احاطت علمی مع الذات کی وجہ سے تمامی صور علمیہ کا علم شہوداً حاصل تھا  
 اس طرح بعد از ظہور خارجی کے بھی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کو اس تمام عالم کا  
 علم مع الذات شہوداً ہی حاصل ہے فلہذا قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی وَاِنَّهُ عَلٰی كُلِّ  
 شَیْءٍ شَهِيدٌ پس تا آنکہ اس عالم کے ساتھ احاطت و سمیت ذاتی واقع نہو -  
 علم شہودی تصور نہیں ہو سکتا جس کا مختصر بیان سابق اسکے گذر چکا اور جب تک  
 مرتبہ علم سے خارج یا ظہور صور علمیہ کی حکمت ظاہر نہو محبت حق کی حقیقت بھی  
 مستحق نہیں ہونی لیکن یہہ محل اس بیان کا متحمل نہیں ہے اگر کوئی طالب حق اس  
 حقیقت کا طالب ہے تو وہ اہل حق سے طلب کرے کہ مَا عَلَيْنَا اِلَّا الْبَلٰغُ  
 وَاٰخِرُ دَعْوَانَا اِنَّ الْحَمْدَ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ اِیْہَا النّٰاطِرِیْنَ اَسْرَارِہِیْنَ

میر انجاطب کوئی خاص شخص نہیں ہے اور نہ اب میں کسی کو خاص کرنا چاہتا ہوں بلکہ اصل مقصد و میرا طہار حق ہے یا اللہ اسکو شرف قبولیت بخش اور اس سے سبکو فائدہ پہونچا اور اپنے فضل و رحمت سے میرا خاتمہ بخیر کر۔

حضرات اگرچہ میں اپنے کم علمی کا معترف ہوں مگر الحمد للہ ذی علم لوگوں نے اسکی صحت مضامین کی تصدیق فرمائی ہے ازاںچہ مولوی سید احمد حسین صاحب دہلوی اور مولوی احمد صاحب نابالوی ہیں جنکو مولانا جناب تہجد حسین صاحب سے شرف تلمذ حاصل ہے اور میرے مولوی حکیم وکیل احمد صاحب سکندر پوری اور جو تھے مولانا حضرت مولوی حاجی محمد محی الدین شاہ خاطر صاحب مدد الہی مدظلہ اللہ تعالیٰ ہیں۔ چنانچہ اس بارہ میں حضرات موصوف نے بعد ملاحظہ رسالہ انداء کے جوابی ذاتی رائے و خیال ظاہر فرمایا ہے بغرض ملاحظہ ناظرین مجسٹریج ذیل کیجاتی ہے۔

نقل خط اول مولوی سید احمد حسین صاحب دہلوی اول تعلقہ دار ضلع نانائیٹر علاقہ حیدر آباد دکن مورخہ ۱۰ امرامداد ۱۳۳۵

جناب بندہ

تسلیم۔ جقدر اوراق اپنے اپنے تصنیف کے روانہ فرمائے تھے وہ میں دیکھنے لگے مجھکو آپ کے تصنیف میں اسوجہ سے کہیں کچھ بنائیکی ضرورت نہیں ہوئی۔ کہ جو کچھ آپ نے اپنی تحریر میں ثابت کیا ہے اسکا حاصل یہی ہے کہ استوی علی العرش جسطح قرآن شریف میں آیا ہے اوسپر ایمان لانا چاہیے اور اور صفات الہی کے آیتیں متشابہ فی المعنی ہیں اسلئے اس آیت یا اور آیات صفا

کوئی معنی مخلوقات کے صفات کے قیاس پر اس طرح کے نہیں کرنے چاہیں جس  
 جمیعت لازم آنکر تنزیہ الہی میں کچھ فرق آ جاوے اور جن صاحب کی تحریر کا  
 رد لکھا ہے انہوں نے اکثر جگہ صفات الہی کے آیات و احادیث کا ترجمہ اپنے کلام  
 میں اس قدر منگ سے کیا ہے جس سے صفات الہی کا قیاس صفات مخلوق پر لازم  
 آتا ہے اس لئے آپ کا مناظرہ بشخص مقابل کے ساتھ گویا ایسا ہی ایک مناظرہ ہے  
 جو قرآن شریف کے نزول کے زمانہ میں ہو چکا ہے اور خود اللہ تعالیٰ نے سورہ فصلت  
 کی ایک آیت نازل فرما کر اس مناظرہ کو طے فرما دیا ہے صحیح بخاری اور مسلم وغیرہ  
 میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت میں جو کچھ اس مناظرہ کا قصید بیان کیا گیا  
 ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں ایک روز حرم شریف  
 میں خائے کعبہ کی پردہ کے آڑ میں کھڑا ہوا تھا کہ ایک شخص سقفی اور دو شخص قریشی نے  
 اور انہوں نے آپس میں کچھ باتیں کیں جو میں نہیں سنیں پہر ایک شخص نے اون میں  
 کہا کہ ہم جو باتیں کر رہے ہیں کیا خدا تعالیٰ اون باتوں کو سنتا ہے اور دوسرے  
 نے کہا کہ جب ہم سنائی دینے کے قابل پکار کر باتیں کریں گے تو خدا سنیگا  
 چپکے چپکے باتیں کریں گے تو کیونکر سنیگا اوس پہلے شخص نے کہا جب خدا تعالیٰ  
 سنتا ہے تو سب کچھ سنیگا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں کہ میں نے  
 اس قصہ کو انحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ذکر کیا اوس پر اللہ تعالیٰ نے آیت  
 وما کنتم تستہون ان یشہد علیکم سمیعکم خاسرین نازل فرمائی حاصل معنی  
 آیتہ کے یہ ہیں کہ قیامت کے دن جب مشرکین اپنے شرک سے اور گنہگار لوگ  
 اپنے گناہ سے الحاکم کرینگے تو اللہ تعالیٰ اون کے اعضا سے اون کے برے

کاموں کی گواہی دلو ایسا اوسکا ذکر اور پر سے فرما کر اوس ذیل میں اللہ تعالیٰ فرمایا  
 کہ یہ لوگ کچھ اسلئے قوی و فعلی گناہ مخفی طور پر نہیں کرتے کہ قیامت کے دن  
 اعضا کی گواہی کا انکو خوف ہو بلکہ انکا عقیدہ تو یہ ہے کہ انسانوں کی طرح سچے  
 گناہ قوی و فعلی کو اللہ تعالیٰ ہی سزا جاتا نہیں ہے پہر آگے فرمایا کہ اس طرح کے  
 عقیدہ کے لوگ دوزخی ہیں حافظ ابن حجر نے اس شان نزول کی حدیث کی شرح  
 میں ابن بطلال شارح بخاری کے قول کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس شان نزول نے  
 آیات صفات میں قیاس صحیح اور قیاس فاسد کو الگ الگ کر دیا جس شخص نے یہ کہا تھا  
 کہ ہم دوسرے کے سننے کے قابل پکار کر بات چیت کرینگے تو خدا تعالیٰ سینگا  
 اوس نے اس قیاس پر ہر ایک بات کہی تھی کہ جس طرح مخلوق کا حال ہے کہ سننے کی  
 قابل پکار کو کوئی بات کہے تو انسان سنا ہے نہیں تو نہیں سنا یہی حال خدا  
 کی صفت سمیع ہونیکا ہوگا اس طرح کے قیاس کو نبیوالے کو خدا تعالیٰ نے بعقیدہ  
 اور دوزخی فرمایا اور جس دوسرے شخص نے خدا تعالیٰ کی صفات کو صفات مخلوق  
 جدا کر کے یہ کہا تھا کہ خدا سنا ہے تو پکار کر کہنا اور چپکے سے کہنا سب کچھ  
 سنا ہے اوس کے کلام کو اللہ تعالیٰ نے آیتہ کے مضمون میں قابل منع قرار دیا  
 غرض آیات صفات میں ظاہری معنی قائم رکھ کر شیعہ سے پورے طور پر بچنا اور  
 اور تشریح کو ماتہ سے ندینا بڑی چیز ہے حافظ ابن حجر نے فتح الباری شرح  
 صحیح بخاری میں لکھا ہے کہ جو لوگ کہ صفت استوی علی العرش کو ظاہری معنی پر  
 رکھتے ہیں ان کے یہی دو گروہ ہیں ایک گروہ کا اعتقاد یہ ہے کہ صفات الہی کے  
 ظاہری معنی سے ہی وہی مراد لینا ممکن ہے جو صفات مخلوق سے ممکن ہے

دوسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کی ذات مخلوق سے بالکل مباین ہے تو اس کے صفات بھی مخلوق کے صفات سے جدا ہیں کیونکہ موصوف کی صفات مناسبت حال موصوف کے ہونی چاہئیں حاصل کلام یہ ہے کہ جو کچھ آپ نے لکھا ہے وہ جو تشران شریف اور حدیث شریف اور سلف صالح کے کلام اور عقیدہ کے موافق ہے اسوا میں آپ کے اوراق مسئلہ کو واپس کرتا ہوں اور کہیں آپ کے تحریر میں کچھ درست کرنے کا موقع نہیں دیکھتا ایک جگہ آیت اور ایک جگہ حدیث کا حوالہ بلا داخلہ رہ گیا ہے جہاں میں نے نشان کر دیا ہے وہ حوالہ آپ خود درج فرما سکتے ہیں۔

آخر پر میں یہ کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ آپ کو اجر دے آپ نے اس تحریر میں بڑی عجز اور جان فشانی فرمائی ہے زیادہ والسلام فقط

نقل خط اول جناب مولانا حکیم وکیل احمد صاحب سکندر پور میزید مدد اللہ صاحب کلمہ  
 جناب مخدومی مکرمی جامع فضائل کمالا دام مجدکم  
 تسلیم۔ میں نے آپ کے اجزاء دیکھے سبحان اللہ سبحان اللہ مجھے معلوم نہیں کہ لنگس گورین رہ کر  
 ایسے تحقیقات پر آپ کو کہاں سے عبور ہوا جزاک اللہ خیر الجزا اب کو تمام کر کے  
 چھپوا دیجئے میں اردو میں اسکی دہوم دہامی تقریظ لکھ کے پیش کروں گا فقط۔

جناب مولوی صاحب مخدومی مکرمی دام مجدہ  
 تسلیم۔ بقیہ حصہ کتاب کا میں نے دیکھا اصل یہ ہے کہ آپ نے مضامین کو ایسی ہیئت  
 ساتھ لکھا ہے کہ سبحان اللہ بڑا نا فضول ہے۔ اور گہٹانے میں اصل مطلب  
 فوت ہوتا ہے اس سال کو دیکھ کر میل بہت جی خوش ہوا۔ اور دل سے دعا نکلی۔  
 اسکی تقریظ بہت چاہوں فقط۔

تقریظ چکیدہ خامرہ نمبرین شمارہ جناب لانا موکو حکیم دیکھ کر حیرت  
سکندر پوری صانہ اقدس تعالیٰ عن الشرح المعنوی والصورہ

زمانہ حال میں جو چل رہا ہے اس قدر خیالات میں آزاوی پھیل گئی ہے کہ ایسا عقیدہ  
گھڑے جاتے ہیں کہ جبکہ اثر معاذ اللہ عظمت و شان کبریائی پر پڑتا ہے کوئی خدا  
العقیدہ باری تعالیٰ شانہ کے لئے حجت و لوازم حجت ثابت کرتا ہے۔ کوئی خام خیال  
حق تعالیٰ غراسمہ کے جسمیت کا قائل ہو کے درپے ثبوت لوازم حجت ہے۔ کوئی  
بالنحو لیا می خداوند قدس کے نسبت امکان کذب ظاہر کرتا ہے مگر الحمد للہ سچے  
مسلمانوں نے انکا تعقب کر کے نوکر نہ مہر گادیا اور ان کے حواس کو ایسا پریشان  
کیا کہ ان لوگوں نے مقابلہ کا نام نہ لیا چنانچہ علامہ زمان صوفی باصفاء مولوی  
حاجی صفدر حسین سلمہ اللہ والہ نے تنزیہ باری تعالیٰ شانہ میں جو بہر سالہ تحریر  
فرمایا ہے قابل دید ہے۔ میں نے اس رسالہ کو بہانہ کہے کیا حسب عقیدہ  
سلف پایا۔ اس زمانہ میں ایسا بیطر سالہ لکھنا جناب ممدوح ہی کا کام ہے۔  
اس میں شبہ نہیں کہ آپ نے اس تحریر میں اپنا بے بہا وقت صرف فرمایا اور اپنے  
وسیع معلومات کا سکہ طالبین کے دلوں میں بٹھایا۔ آپ کی محنت و بلند خیالی و  
حسن عقیدت کا کیا کہنا ہے اللہ تعالیٰ اپنے لطف عیم سے اس محنت کو مقبول  
فرمائے۔ اور رسالہ نادر سے مسلمانوں کو نفع پہونچائے۔ اور مصنف کو اجر خیر  
عطا کرے آمین۔

تقریظ منظوم از خاطر غفر اللہ لہ ووالدہ

چہ جربستہ رقم فال اقولست مقام غور ارباب عقول است۔

<p>ترا قول مولف باور آید خوشا مل شدین پیر پیل براسته منکرین الزام کافی است عزیز از جهان من صفت کس است بنودست گزینجی تا حید از غیب گر از انصاف بینی لاجواب است و نه چهل مرکب لایعلاج است شناسد مغروران سر توحید شود تشریه بالشبیه واجب کنی توحیه با و پے تعجب کنی غور صحیح آن را پذیرای تو منت کن خدای جل شان ترا توحید کامل او عطا کرد</p>	<p>اگر عقل سلیمت باور آید بود هر چند پیچیده مسائل بهر فالش قول صاف شافی است مولف علم دین را نور عین است چون ممکن بود این تردید بعبیب تقصیب جم و انش را حجاب است بیست از چهل شد حد اعلاج است کسی را اگر رسد از غیب تأمید شوی توحید کامل را چو طالب نهی بر طاق نیسان گر تعصب کن عقل سلیم را بر ستگیری دل تو چون کند لیسایم آنرا که این دولت نصیب خد کرد</p>
<p>رستم زده خنامه خاطر گهر بار بدیهی سال او ایضاح الاسرار عمر ۱۲۰۰</p>	



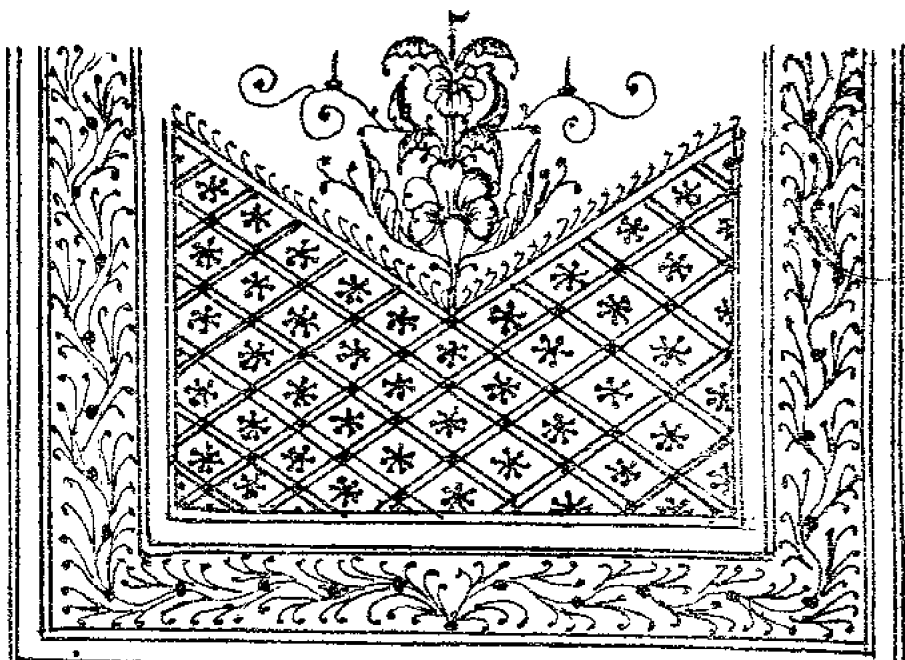
الَّذِينَ يَصِفُونَ لَهُ الْبُغَا وَالْبُغَا  
فَأَمَّا فِي قُلُوبِهِمْ مَا تَشَاءُ الْقَلْبُ مَا

أَكْمَرُ مَا لَيْسَ سَأَلَ مَا قَدْ رَزَقَ لِي بِرَبِّهِمْ بِالْبُغَا

تَوْجِيهِ التَّزِيهِ  
تَكْمِلَةُ  
التَّزِيهِ فِي التَّشْبِيهِ

مُصَنَّفُهُ مُحَمَّدٌ صَفَرٌ حَسَنٌ صَفَلُ الشَّيْخِ الْإِسْلَامِيِّ الْإِسْلَامِيِّ الْإِسْلَامِيِّ

عَالِمُهُ اللَّهُ سَمِعَ يَقُولُ إِنَّ رَبَّنَا  
قَدَّمَ مَا قَدْ لَدَى الْإِسْلَامِيِّ الْإِسْلَامِيِّ



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله نستعينه ونصلو ونسلم على ابيه وآله وصحبه اجمعين  
 بعد حمد و صلوٰۃ بندہ مملو الشین محمد صفدر حسین صقل اللہ عن قلبہ الربین ابن حاجی مولوی  
 محمد محی الدین صاحب المتخلص بہ خاطر قادری امداد الہی - میوری - عرض کرتا ہے  
 کہ بتاریخ ۲۵ ماہ ذی الحجہ ۱۳۳۳ ہجری بنوی کو جب میں مستقر تھا وہی انگلوں سے  
 بہ تقریب دورہ بمقام شورا پور پونچا تو مولوی محمد عبدالقادر صاحب پیارم ٹی کے  
 چند رسالے یعنی فائدہ جدیدہ اور المقالة المفسرۃ لفضل الجسد اور رسالہ تشریح  
 بر مجسم عینہ اور تکتیب البتری فی قولہ البتری عن افتراء المفقری اور تہوہ ایمان  
 از آسیب نایبان شیطان وغیرہ میرے لفظ سے گزرے۔

مولوی صاحب صوفی نے ان جملہ سالون میں صرف دو امر کے

ثبوت پر بہت بڑا زور دیا ہے اولاً یہ کہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت علی العرش الفضالی ہے یعنی اللہ تعالیٰ اور عرش کے درمیان فاصلہ و مسافت نکالتی ہے۔ ثانیاً یہ کہ عالم کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت و قرب و معیت علمی ہے ذاتی نہیں بلکہ اس فوقیت الفضالی کے منکر اور قسرت و معیت ذاتی کے مفکر کو کافر ٹھہرانے میں نہایت اصرار فرمایا ہے۔

قبل اسکے کہ اس بارہ میں کچھ میں عرض کروں اولاً میں مولوی صاحب کی اوس لیاقت و فضیلت کو قبول کرتا ہوں جسکا اظہار انہوں نے جا بجا کیا ہے اور اس کے ساتھ میں اپنی بے بضاعتی اور کم علمی کا اقرار بھی کرتا ہوں اور اس امر کے اظہار سے میری یہ غرض ہے کہ اون ہر دو امور سلمہ مولوی صاحب کے نسبت جسکا ذکر میں اوپر کر چکا ہوں جو کچھ میں اپنا عقیدہ بیان کروں گا اور اوسکا ثبوت دوں گا اوس سے کی طرح کی نکتہ جینی یا اعتراض یا اپنی اظہار لیاقت معصود نہیں ہے بلکہ اس امر حق کے اظہار سے میری اصلی غرض صرف اس قدر ہے کہ ان جملہ دلائل کو میرے بغور ملاحظہ فرمائیں بعد پھر اختیار ہے کہ چاہیں اسکو قبول فرما دیں یا انکار کریں۔

میں سچے دل سے مولوی موصوف کو اس امر کا بھی یقین دلاتا ہوں کہ اس میری مختصر گزارش سے ہرگز یہ غرض نہیں ہے کہ کسی طرح مباحثہ کی بنیاد قائم ہو یا باہمی رد و قبح کی سلسلہ منبانی کی جائے اگرچہ میں خیال کرتا ہوں کہ غالباً مولوی صاحب موصوف کا علمی جوش خاموش رہنے نہ بیگا

گرافوس ہے کہ محمد بن وہ جوش و خروش ہی نہیں ہے جو کریم بن مولوی صاحب کے خدمت میں کچھ عرض کر سکوں کیونکہ اولاً تو محمد بن نہ وہ مادہ اور نہ ادسکا سواد ثانیاً ملازمت کی پابندی اور اشغال دنیویہ سے اس قدر کم خدمت ہوں کہ جعفر بن اسوقت لکھ رہا ہوں وہ خود میں اپنے حوصلہ سے زیادہ کام کر رہا ہوں۔

مولوی صاحب موصوف کے بعض رسائل مثل ضبہ شدید وغیرہ کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے ذات حق سبحانہ تعالیٰ سے نفی مکان اور آیات صفات کو اون کے ظاہری معنوں پر جاری کر کے عدم جواز کے ثبوت میں اور بھی کچھ رسالے لکھے ہیں گواہ تمام رسائل کے دیکھنے کا مجھے اتفاق ہوا اگر بعض رسائل میں جعفر دلائل اپنے مقابل کے جواب میں انہوں نے بیان فرمایا ہے اس کے ساتھ ہی اتفاق ہے چنانچہ میں نے ہی ایک رسالہ التثبیہ فی التثبیہ لکھا ہے جس میں اکثر وہی بحثیں ہیں جن کے رد کرنا ذکر مولوی صاحب نے اپنے رسائل میں فرمایا ہے۔

مولوی صاحب نے اوس ذات سطلق کا جو لامکانی ہونا بیان فرمایا ہے بیشک حق ہے اوس لامکانی کو مکان کا ثبوت اس لئے کہ جسے کہ مکان جسم کا لازم ہے لہذا جسم کو مکان کی حاجت ہے اور حق سبحانہ تعالیٰ کو جسم نہیں ہے لہذا اوس کو مکان کی حاجت نہیں ان شاء اللہ تعالیٰ عن العالمین جن کو کون نے ان شاء اللہ فوق ذلک سے حق سبحانہ تعالیٰ کو بالذات فوق عرش ٹھہرا کر جہت مکانی ثابت کیا ہے یا حدیث وھو مکانہ

سے عرش کو اوس ذات مطلق کا مکان و قرار گاہ ٹھہرایا ہے اوسکی مخالفت میں جو بقا کر  
 ساتھ نہ چھے بھی اتفاق ہے کیونکہ اوس ذات مطلق سے مکان کی نفی اور لا مکان کے  
 ثبوت پر بہت قوی دلائل عقلیہ و براین عقلیہ موجود ہیں بلکہ بقول مولوی صاحب جن  
 دلائل سے انہوں نے خداوند تعالیٰ کی فوقیت مکانی عرش پر ثابت کرنا چاہی ہے  
 اوہ نہیں دلائل سے فوقیت لامکانی ثابت ہو جاتی ہے لیکن مولوی صاحب دراونے  
 مقابل کے مناظرہ میں ایک تیسرا پہلو پیدا ہو گیا ہے جو پھر معروض بحث میں رہنا ہے  
 یعنی حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت علی العرش کے نسبت مولوی صاحب کو اپنے مقابل کے  
 ساتھ اتفاق ہے اور نہ اوسکی کیفیت اتصال و انفصال میں اختلاف ہے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ مولوی صاحب کا خیال یہ ہے کہ اپنا مقابل  
 الرحمن علی العرش استوی باخوالہ فوق ذلک سے استقرار مکانی یا فوقیت انفصالی مراد لینا  
 چاہتا ہے جس سے حق سبحانہ تعالیٰ کا اپنے ایک فوق عرش پر مقروء محاس ہونا لازم  
 آئے جو یہ بے لوازم بات ہے یہ من لہذا مولوی صاحب اس فوقیت انفصالی کی جو لازم  
 مکانیت ہے نفی کر کے حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت علی العرش کو انفصالی ثابت نہیں  
 اور فرماتے ہیں کہ حقیقی معنی فوقیت کے دو ہی ہیں ایک فوق انفصالی عرش سے لگے رہنے کی  
 دوسر فوق انفصالی جو اس عرش سے جدا اور پر سے رہنے کی اور ان ہر دو اقسام فوق کا  
 ماخذ چراغ ہدایت کا یہ قول بتلاتے ہیں کہ لفظ فوق کا دو معنوں پر اطلاق کیا جاتا ہے  
 ایک تو جہت کے معنی میں جو اوپر کا جہت ہے مقابلے میں تختہ کے یہ معنی خدا علی العرش  
 بہ نسبت لگتا ہی نہیں کیونکہ وہ منزہ و برتر ہے اس عرش سے کہ کوئی جہت و مکان ہو سکے  
 احاطہ کرے اور کیا محو و دو محاط و مغرور ہو جاوے قلے اللہ عن ذلک علو اکبر

دوسرے برتر کے معنی میں یعنی بالاتر داخل بیان رہنا الخ۔ نظر بران مولوی صاحب نے یہ  
دعویٰ کیا ہے کہ جہاں حدیثوں وغیرہ میں اللہ کے لئے فوق العرش یا علی العرش  
ایک ہے وہ فوق الفضالی کے معنی سے ہی آیا ہے۔ انتہا۔

بیان اولیہ امر تحقیق طلب ہے کہ آیا یہ بیان کہ حقیقی معنی فوقیت کے دو ہیں  
ایک الفضالی دوسری انصالی کیا ہے یا نہیں ہے کیونکہ یہاں مولوی صاحب نے  
لفظ فوق کے معنی کو اتصال و انفصال و دوہی کیفیت کے ساتھ صر کر ڈالا ہے اور یہ  
صرح پر غور کیا جائے جس قول سے افذ کیا ہے وہ خود اس بیان کی ناعد سے سبک  
ہے کیونکہ صاحب پر غور کیا جائے کہ یہ معنی لفظ فوق کی جہت کے معنی میں بیان کیا  
جس تحت و بالا دو مکانون کے باہمی مقابلہ میں پایا جاتا ہے جسکو فوقیت مکانی بھی کہتے  
ہیں دوسرے معنی فرق کے برتر لایا ہے جس میں جہت و مکان پایا نہیں جانا جسکو دوسرے  
لفظوں میں فوقیت ربی کہتے ہیں چنانچہ امام غزالی الجامع العوام کے پانچویں و طیف میں  
فرماتے ہیں فانہ ان ظہری وضع اللسان ان الفوق لا یحتمل الا فوقیۃ المسک  
او فوقیۃ الرتبة و قد بطل فوقیۃ المسکان لمعرفۃ التقادیس فلم یبق الا فوقیۃ  
الرتبة كما یقال السید فوق العبد و التزوج فوق الزوجة و السلطان  
فوق الوزير فاللہ فوق عبادہ بهذا المعنی و هذا کالمقطوع بہ فی لفظ الفوق و  
انہ لا یستعمل فی لسان العرب الا فی ہذا بن المعنین حاصل ترجمہ اسکا یہ ہے  
کہ وضع لغت سے ظاہر ہے کہ فوق کے دو ہی احتمال ہیں فوقیت مکان یا فوقیت  
رتبہ۔ بلاشبہ حق تعالیٰ کے تقدس کی معرفت سے فوقیت مکانی باطل ہوئی تو  
اب فوقیت ربی ہے باقی وثابت رہی جیسا کہ کہتے ہیں کہ انا خادم سے فوق ہر

اور شوہر سوئی پر فوقیت رکھتا ہے اور بادشاہ کو وزیر پر فوقیت ہے پس اللہ بھی اپنے بندوں پر فوق اسی معنی سے ہے اور لفظ فوق میں گویا یہ معنی تعلق اور یقینی ہو گئے اور زبان عربی میں فوق نہیں دو معنوں میں استعمال ہے فقط۔

بیان بالا سے متعلق ہو کہ لفظ فوق کے دو ہی معنی ہیں ایک فوقیت مکانی دوسری فوقیت ربی لیکن فوقیت مکانی کے بھی دو ہی صورتیں ہیں یا الفضالی ہوگی یا الفضالی اور فوقیت الفضالی جیسے کہ سلطان تخت پر ہے یا ہم زمین پر ہیں اسی معنی کی برہمن مولوی صاحب نے حق سبحانہ تعالیٰ سے فوقیت الفضالی علی العرش کی یعنی کی ہے کیونکہ اس فوقیت الفضالی کی صورت میں حق سبحانہ تعالیٰ کا عرش پر ہر ہر مقام یا اذ کے ساتھ ماس لازم آتا ہے اور یہ سب لازم جسمیہ ہیں تعالیٰ اللہ عن ذلک علو اکبر اور فوقیت الفضالی جیسے کہ بتا رہے ہیں آسمان ہے یا آسمانوں پر عرش ہے لیکن مولوی صاحب حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت کو اسی معنی سے علی العرش تصور کرنے میں حالانکہ یہ فوقیت ہی مکانی ہے چنانچہ خود مولوی صاحب نے لفظ فوق کی معنی میں انفصال کا ثبوت آیت کریمہ وبنینا فوقکم سبعاً لئلا تأسی سے جو نکالا ہے یا حدیث و السماء التي فوقكم سے استدلال کیا ہے یہ خود مکانی فوقیت اور جس انفصال کی مثالیں ہیں جنہیں جہت مکانی لازمی ہے خدا کی ذات پاک اور اس کی فوقیت ذاتی ان اجسام کے ذوات اور اس کی فوقیت سے جنہیں جہت و فصل و تبد مکانی پایا جاتا ہے منز و معبر ہے۔

(۱) مولوی صاحب نے اپنے مقابل پر حق تعالیٰ کے نسبتاً توازن و دل و ہر وہ وغیرہ کے ظاہری معنی لینے پر سخت اعتراضات کیے ہیں کیونکہ یہ معنی کسی کیفیت سے

متصف بین تو پھر نہ معلوم ہو کہ مولوی صاحب موصوفے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت اس فوقیت انفصالی کے ظاہر معنی کا اطلاق حسین بعد و مسافت مکانی جو لوازم جسمیہ ہیں کہے جائیں گے اور درکار کیا حالانکہ یہ صفت فوقیت کی مثل استوار و نزول کے تشابہ ہے چنانچہ ملا علی قاری نے شرح قصیدہ بد الامالی میں سے و رب العرش فوق العرش لکن کے تحت میں یہ لکھا ہے کہ و کذا اکل ما ورد من الآیات و الاحادیث المتشابهات من ذکر الید والعین والوجه ونحوها من الصفات ومنه لفظ الفوق انتہا ابو طرچ امام بیہقی رضی اللہ علیہ نے ابنی تفسیر القان کے ۳۲ نوع فصل تشابہات صفات میں ذکر کیا ہے کہ استوار و فوق و قرب و سمیت وغیرہ صفات تشابہات ہیں فقط الحاصل فوقیت انفصالی دو مکانوں کے درمیان ہی محقق ہوگی اور مکان جسم کا لازم ہے لہذا فصل وجہ مکانی دو جسموں کے ہی درمیان ہے جائینگے حالانکہ مولوی صاحب اس ذات مطلق سے جسم و لوازم جسم کی نفی کرتے ہیں اور اس ذات غیبیہ محدود کو لامکانی بھی ٹھراتے ہیں اور باوجود اس نفی مکان کے پھر فصل بہت مکانی بھی ثابت کرتے ہیں۔

(۲) تا وقتیکہ حق سبحانہ تعالیٰ سے فصل و بعد مکانی کی کبھی نفی نہ ہو تو پھر عرش برحق سبحانہ تعالیٰ کی صرف فوقیت انفصالی کے نفی سے تنزیہ تام رب الانام کی ہرگز حاصل نہیں ہوتی کیونکہ فوقیت انفصالی بھی فوقیت مکانی ہی میں داخل ہے اسلئے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فقہ الکبریٰ میں نفی کی ہے خالق و مخلوق کے درمیان سے مسافت یعنی فصل مکانی کی اور اس قول کی شرح میں ملا علی قاری نے نفی کی ہے اللہ تعالیٰ کی ذات پاک سے نسبت اتصال و نسبت الفضال کی اور کہا ہے ابن حزمی



تفسیر میں اپنے قطع مسافت کی خاص ہے اجسام کے ساتھ اور اللہ تعالیٰ پاک ہے  
اس سے اور کہا ابن حجر مکی نے مخد میں اللہ تعالیٰ سے نفی کیا ہے اجماع امت نے  
اتصال بالعالم یعنی عالم سے گئے رہنے کی اور انفصال عن العالم یعنی عالم سے جدا اور پرے  
رہنے کی اور کہا ہے امام ربانی کے مکتوب (۱۴۰۳) جلد سوم میں نہیں ہے اتصال بالفضا  
کی گنجائش بارگاہ اہل بیت چنانچہ اصل از قرانی آیتہ بر محل نفی کئے جاوے گئے ۔

(۳۰) پس اس صورت میں جن مسجود تعالیٰ کو عرض کے پرست ٹہر کر عرش و لامکان کے  
درمیان فصل کا ثابت کرنا گویا لامکان کو مکان بنانا ہے کیونکہ اس ذات لامکانی (غدا)  
اور مکانی (عرش) کے فی باہین فصل و مسافت مکانی اور بیوقت ثابت ہوگی کہ لامکان کو  
بھی قائم مقام مکان فرض کر لین یعنی جبکہ عرش کو تخت اور اس کے منافی و بر کے  
جست میں لامکان نام کی کوئی جگہ نہ ٹھہر لیں تب تک ان دونوں کے درمیان فصل و  
مسافت مکانی کا ثبوت ہی محال ہے کیونکہ فصل و بعد مکانی دو حد سے محدود ہوتا ہے  
اور یہی مکانی خاصیت ہے کہ وہ مکان کو حد لازم ہے لہذا لامکان بھی مکان ہو جائیگا  
کیونکہ عرش و لامکان کے درمیان فصل مکانی کے تحت کی حد عرش ہوگا اور اس کے  
جست کی حد لامکان ٹھہر جائیگا اس لامکان میں حد و جهت مکانی ثابت ہوگی تو وہ بھی مکان  
ہی کہلاوے گا لان الجذا یعنی الطرفان و النہایۃ و قوا من خواص المقادیر ۔ یعنی  
اس لئے کہ حد یعنی طہر و نہایت کے خواص سے اجسام کے ہے لہذا امام شافعی رحمہ اللہ  
نے کہا ہے کہ حرام علی العقول ان تمثل الله تعالى و علی الاولیاء کم ان تمثلا  
یعنی اپنے عقول سے اللہ تعالیٰ کا مثل اور اپنے وہیوں سے اس کی حد کو احرام  
(۳۱) و حکایت عرش و لامکان کے درمیان فصل و بعد مکانی فرض کیا جائے

نواون و دواون کے درمیان فاصلہ کا نام مکان ہی ہوگا کیونکہ یہ جگہ عرش و مکان سے محدود ہے تو پھر عرش کے اوپر اور ایک مکان بھی ثابت ہو جاوے گا اور اس مکان کے متصل لامکان کو مانا ہوگا تو پھر حق سبحانہ تعالیٰ کی وہی فوقیت انصافی اس مکان کے ساتھ ثابت ہو جائیگی جسکی نفی مکان عرش سے کی گئی تھی۔

(۵) اگر تہہ کہا جائے کہ لامکان میں مکانیت ہی نہیں ہے تو یہ جہت و فصل و بعد مکانی بھی ثابت ہوگا تو اس لامکان سے فوقیت انصافی و انصافی مکان کی بھی نفی ہو جائیگی کیونکہ یہ امر یہ بھی ہے کہ مکان مخلوق ہے اور مکانون کے خلوق کے ساتھ ہی فصل و بعد و جہت مکانی بھی مخلوق ہو جائے گی تو کیونکہ فصل و بعد و جہت وغیرہ یہ سب اوصاف جو خواص و لوازم جسمیں دو مکانون کے مابین نسبتوں کے نام ہیں اور یہ نسبتیں دو مکانون و دو جسموں کے مقابلہ ہی میں ہائے جواز ہیں (۶) مولوی صاحب عمدة المقالات میں فرماتے ہیں جبکہ حاصل یہ ہے کہ حق سبحانہ کی ذات مطلبی سے تجزیر و جہت کی نفی کرنا حق سبحانہ تعالیٰ کے فوق عرش لامکان میں ہو چکی سنائی نہیں ہے کیونکہ لامکان میں تجزیر و جہت نہیں ہے انتہی میں کہ یہ قول مولوی صاحب کا اسی صورت میں صحیح ہو سکتا ہے جبکہ لامکان میں جہت انصافی کی نسبت مکانی کو داخل نہیں لیکن مولوی صاحب نے اس ذات مطلبی کو ایک ایسے فرضی نامکان میں مفید کر دیا ہے جو مکان عرش کے اوپر بفاصلہ مکانی واقع ہے اور مرکز عرش کو در و دراز فاصلہ سے دائرہ کے طرح گھیرا ہوا ہے تو یہ ہے کہ ایسے نامکان میں جہت مکانی لازم ہوگی کیونکہ مکان عرش کا جہت تحت ارض کے مقابلہ میں جہت فوق فاصلہ مکانی پر ہے اور اسبطر جہت تحت عرش کے

مقابلہ میں لامکان بہت فوق فاصلہ مکانی پر واقع ہے تو بالضرور اس لامکان میں جہت کی ثابت ہوگی کیونکہ یہ جہت فوق کی بمقابلہ تحت کے واقع ہے اور جبکہ یہ لامکان بفاصلہ مکانی محیط عرش ہے تو اس لامکان کی شکل مثل عرش کے کر دی ہوگی تو تجر لازم آگیا جبکہ اس مفروض لامکان میں جہت و تجر پایا گیا تو دراصل یہ لامکان - مکان ہی ہوا اور اللہ تعالیٰ کی ذات متعلق اس قید مکان و تجر جہت سے منزہ و مقدس ہے۔

(۷) اگر اللہ تعالیٰ کا لامکان عرش کے اوپر فاصلہ پر واقع ہے تو مقام عرش کا بھی فرق عرش فاصلہ پر واقع ہوگا کیونکہ حدیث شیخ بن وادعہ کے نقل از خلق کے سنن ابی حاتم میں آیا ہے اور یہ کیا عرش کو بانی پر پس اس صورت میں لامکان کے تحت میں ہوا کا ہونا ثابت ہے حالانکہ حدیث میں ما تحتہ ہوا واقع ہے۔

(۸) در صورتیکہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کی لامکان میں عرش کے اوپر فاصلہ پر ہے تو اللہ من و رانہم محیط کا پہر کیا معنی ہوگا نفیر عزیزی میں اسکی تفسیر یوں ہے کہ اللہ تعالیٰ از پیش و پس ایشان محیط است یعنی اللہ تعالیٰ ان کافرون کے آگے اور پیچھے سے احاطہ کیا ہوا ہے۔ تفسیر کبیر میں بھی یہی معنی ہیں پس اس صورت میں لامکان کا مقام تو زمین کے اوپر ہی ہر کیونکہ ان کافرون کا قیام بھی زمین پر ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات ان کے اطراف سے احاطہ کی ہوئی ہے با اگر یہ کہو کہ عرش زمین کے اطراف بعد مسافت کے ساتھ محیط ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات پاک لامکان میں ہے اور لامکان عرش کے اطراف سے فاصلہ کے ساتھ احاطہ کیا ہوا ہے تو اس لامکان کی شکل بھی مثل عرش و سہ کے گول ہوگی چونکہ عرش و سہ اس کر دی نشان احاطہ کیونکہ یہ مکان کہلانے میں تو ظاہر ہے کہ عرش کے اوپر کا کرہ بھی جو وہ لامکان ہے بالضرور

مکان ہی ہوگا لہذا حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی احاطت کی شان بھی کروی ہو جاوے گی  
تعالیٰ اللہ عن ذلک علواً کبیراً۔

(۹) یا اگر ذاتِ سلطان حق سبحانہ تعالیٰ کی فوق عرش لامکان میں ہی مفید ہے تو  
پھر علی الارض موسیٰ علی نبیا وعلیہم السلام کو یا موسیٰ انا اننا اللہ رب العالمین کہنا  
اور عرش پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دینی قتل کی کا واقع ہونا غیر صحیح  
اور منصوصات شرعی مثل آیات عموم معیت و احاطت و اطلاقیست  
ذاتی کا انکار لازم آئیگا۔

(۱۰) جبکہ حسب غدیہ مولوی صاحب لامکان اور عرش کے درمیان فصل مسافت مکانی  
واقع ہے تو حدیث صحیح فحو عندہ فوق العرش متفق علیہ کا مفہوم صحیح مخالف مفہوم مولوی صاحب  
نابت ہوگا کیونکہ اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ نوح محفوظ اللہ تعالیٰ  
کے نزدیک فوق عرش ہے اور یہ فوقیت اور قربت اللہ تعالیٰ کی عرش اور لوح محفوظ  
کے ساتھ ذاتی ہے کیونکہ عندہ کی ضمیر کا مرجع راستہ ہے لیکن مولوی صاحب نے  
اللہ تعالیٰ کی ذات کو عرش پر بقویت الفضالی لامکان میں مانا ہے تو بمصادیق اس  
حدیث کے لوح محفوظ کو بھی لامکان میں مانا پڑیگا اور یہ خلاف دعویٰ ہوگا یا اگر عرش پر  
لوح محفوظ کی فوقیت کو انضالی اور اللہ تعالیٰ کی فوقیت کو انضالی فرض کریں تو یہ  
تفریق محض قیاسی اور فرضی ہوگی اور کوئی دلیل سہرا قیام نہیں کیگی اور اس تاویل کے بعد  
بھی تفریہ تام رب الانام کی حاصل نہیں کیگی کیونکہ انضالی و انضالی یہ دونوں فوقیت  
مکانی ہیں قطع نظر اسکے عرش پر اللہ تعالیٰ اور لوح محفوظ کی فوقیت کو انضالی و انضالی  
فرض کریں تو یہ فرض کرنا لفظ حدیث عندہ کا منافی ہوگا اور قیاس جو بعض کے منافی

منافی ہے صحیح نہوگا۔

(۱۱) اور نیز حدیث شیخ اوعال و حدیث دلولو انکو و لیتیم سے بھی لامکان عرش کے درمیانی فصل مکان کی نفی ہو جاتی ہے کیونکہ حدیث دلولو میں آنحضرت ﷺ کے بارے میں ہے کہ زمین سے آسمان اور پہر ہر ایک آسمان سے دو سکر آسمانوں بیان تک کے ساتوں آسمانوں اور عرش کے فیما بین مکانوں کے فاصلہ کو بتفصیل بتلایا ہے اور فوق عرش سے لامکان کا فاصلہ نہیں آیا ہے علیٰ ہذا حدیث اوعال میں بھی از فرش تا عرش اور درمیانی تمام مکانات مساوات کی فوقیت الفضائی کا ذکر آیا ہے اور بالاسے عرش ثلثہ فوق ذلک فرمایا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ بالاسے عرش کو بھی مکان نہیں ہے کیونکہ اگر عرش و لامکان کے درمیان فصل مکانی ہوتا جیسا کہ مولوی صاحب کا گمان ہے تو بالضرور اسکی مسافت درمیانی کا ذکر بھی ان دونوں حدیثوں میں ہوتا جیسا کہ تحت عرش کے مکانوں کے درمیانی مسافت کا ذکر بالتفصیل آیا ہے جبکہ زمین سے عرش تک کے مکانوں کی مسافت کا ذکر بالتفصیل کر کے بالاسے عرش کسی مکان کا ذکر ہی نہیں ہوا ہے بلکہ صرف غم اللہ فوق ذلک پر کلام کو ختم فرمایا ہے تو ظاہر ہے کہ فوق عرش کوئی مکان ہی نہیں ہے و ادا حق سبحانہ تعالیٰ کے لئے مکان ثابت ہوگا اور یہ باطل ہے کہ اقال البیہقی نے کتاب الاسرار والصفات اندہ تعالیٰ لامکان للہ یعنی ہم نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے کوئی مکان نہیں ہے۔

(۱۲) عن انس ابن مالک رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم فی قول اللہ عز وجل وجہ یومئذ ناظرۃ الی ربہا ناظرۃ قال ینظرن

اُمی رہو بلکہ کیفیت و احداً محلو و لا صفة معلومة اخرجه ابن  
 مردويه کذا في تفسير اللسان المنشور یعنی ابن بن مالک نے کہا کہ فرمایا رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے قول میں اللہ تعالیٰ کے کہنے کو نہ اس دن تازہ ہو گئے  
 جو دیکھنے والے ہیں طرف اپنے رب کے اور فرمایا کہ دیکھنے کے اپنے رب کو بلا کیفیت کے  
 اور بغیر حد کے جو محدود کر لے اور نہ کسی خاص صفت معلومہ پر افراج کیا اس حدیث کو  
 ابن مردويه نے اور اس طرح ہے تفسیر قد النور میں انہی میں اس حدیث سے ثابت  
 ہوا کہ اللہ تعالیٰ اور بندہ کے درمیان فضل مکانی نہیں ہے دران حالیکہ اللہ تعالیٰ  
 عرش کے اوپر لامکان میں ہوا اور اس لامکان اور عرش کے درمیان انفضال  
 مکانی فرض کریں تو اس ذات مطلق کو حد لازم آجائے گی اور ذات مطلق بجمہت  
 فوقیت انفصالی محدود ہو جائے گی اور یہ بھی لفظ ہے اس حدیث کے کہ جس سے  
 اس ذات مطلق سے اس فوقیت انفصالی کی تردید ہو جاتی ہے کما قال  
 القرطبی فی الذکر تعلیل الرویة جمة الفوق خرق الاجماع اهل السنة  
 من المحمدين والفقهاء وغيرهم بان الله تعالى يرى لا في مكان ولا  
 على جهة من مقابلة او اتصال شعاع او ثبوت مسافة بين الراى والمرئي  
 یعنی جیسا کہ کہا قرطبی نے تذکرہ میں۔ یعنی کہنا رویت کا جہت فوق میں انفاصالی  
 یا اتصالی توڑنا ہے اجماع اہل سنت کو جس میں محدثین و فقہاء وغیرہم ہیں کہ بلاشبہ  
 اللہ تعالیٰ کی رویت ہوگی نہیں ہے وہ رویت مکانی یا جہتی جو اس سے  
 ہو یا اتصال شعاع کا یا ثبوت مسافت کا درمیان دیکھنے والے و خدا کے اتہا میں  
 اس مسافت درمیان راہی و مرئی کی نفی سے فوقیت انفصالی کی بھی نفی ہو گئی۔

وقال السهيلي لا يستحيل وصفه تعالى بالفوق على معنى الذي يليق بجلاله  
 لا على المعنى الذي يسبق الى الفهم من المخذول الذي يفيض الى التشبيه  
 يعني کہا سہیلی نے کہ نہیں ہے محال وصف اس خاصے کا سہیلی نے معنی کے  
 ساتھ جو یاقین ہوں اس کے جلال کے نہ سہیلی نے معنی کے ساتھ جو سہیلی کے طریقہ  
 فہم کے بمعنی محدود ہو سکے جو پہونچا ہے بن بنیہ کو انتہی پس اس واسطے کہ ہم  
 فو قیہ انفضالی جسکو مولوی صاحب کے فہم نے تجویز کی ہے وہ عین ثبوت اور تشبیہ  
 لہذا باطل ہے اور فرمایا ہے علی کرم اللہ وجہہ نے جواب میں سرائے بہود کے بھی آنہ  
 وتعالى عن تكليف من زعم ان الحناء المحمود فقد جعل الحق المعبود ومن  
 ذكر ان الاماكن به تحيط لزمته الحيرة والخلط بل هو الخبط بكل مكان  
 یعنی پاک و برتر ہے اللہ تعالیٰ ظاہر کرنے کیفیت سے اس شخص کے جو عمر کرے  
 اس بات کا کہ ہمارا معبود محدود (یعنی خاص کسی ایک جہت میں ہے) پس وہ بخلاف  
 معبود کو اور جس نے فکر کیا اس بات کا کہ مکان اسکو احاطہ کرنے میں تو لازم ہوگی  
 اسکو حیرت اور گڑبڑ بلکہ وہی محیط ہے سب مکانات کو الخ اخراج کیا اسکو ابونعیم نے  
 حلیۃ الاولیاء میں محمد بن یحییٰ سے اور اسے نعمان بن سعد سے پس اس ارشاد مقتوی  
 سے جہت مکان کی نفی ہو جاتی ہے اور قابل جہت کی حیثیت اور اپنے خالق کی عدم  
 منفی ثابت ہوتی ہے دروی البیہقی فی کتاب الاسماء عن ابی داود وقال کان  
 سفیان الثوری وشعبة وحماد بن زید وحماد بن سلمة وشريك وابوعوانة  
 لا یحدون ولا یشبہون ولا یملون الخ وقال ابوداؤد وهو قولنا یضی روایت  
 کی امام بیہقی نے کتاب الاسماء میں ابوداؤد سے کہا کہ نخع سفیان الثوری اور شعبہ اور

حماد بن زید اور حماد بن سنان اور شریک اور ابو حواریہ بنین حد کرتے اور نہ تشبیہ دیتے اور  
 نہ تمثیل دیتے تھے الخ اور کہا ابو داؤد نے وہی قول ہے ہمارا فقط پس ان حضرات سلف  
 صالح کا ذات حق سبحانہ تعالیٰ سے حد کی تنزیہ کرنا دلائل سے جہت فوقیت الفضالی و  
 انفصالی دونوں کی نفی پر کیونکہ حد اور جہت خاصیت سے جسم و مکان کے ہے اور سالہ  
 وصیت میں کہا ہے انا م ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے من حصہم اللہ تعالیٰ  
 فی الجہۃ الفوقیۃ او الشیخ فیہ فاما کفر یعنی جسے حصر کیا خدا کو جہت فوق یا تحت کے  
 پر تحقیق وہ کافر ہوا فتاویٰ کفر کی یہ ہے کہ جہت کی قید مکان کو ثابت کرتی ہے اور  
 مکان جسم کا لازم ہے اور محققین حنیفہ سے کہا ہے امام طحاوی نے اپنے عقیدہ میں  
 کہ عقیدہ اہل سنت و جماعت کا اوپر مذہب فقہائے ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد رحمۃ اللہ علیہم  
 کے یہ ہے تعالیٰ اللہ عز وجل عن الحد و الغایات یعنی برزخ اللہ بزرگ  
 حد و نہایت سے الخ کیونکہ حد و نہایت خاصیت مکان و جسم کی ہے اور کہا ہے امام  
 ابن ہمام نے مسایرہ میں انہ تعالیٰ پس تختصا لجهة یعنی بہ تحقیق وہ تعالیٰ بنین  
 مختص ہے کسی جہت کے ساتھ جس سے ثابت ہوا کہ اس ذات پاک کے لئے فوقیت  
 انفصالی کے جہت کی قید و تخصیص بھی باطل ہے اور نفی نے عذرہ العقاید میں کہا ہے کہ  
 و پس بذی جہۃ یعنی بنین ہے وہ جہت والا اور محققین مالکیہ سے ابن نور کے  
 کہ ان اللہ تعالیٰ پس جسم و لاجہۃ و لا محدود یعنی بیشک اللہ تعالیٰ بنین  
 ہے جسم اور جہت میں ہے اور نہ محدود ہے اور کہا سنوسی نے شرح عقاید میں  
 اپنے ولہ یقل بالجهة من اهل السنة و اما قال طایفۃ من المبدعة و هم النسوة  
 و الکلامیۃ یعنی بنین کہا جہت کے ساتھ کسی اہل سنت نے مگر ایک گروہ برعنی اور



وہ حشویہ اور کرامیہ میں اور دوسری الکی نے عاشیہ میں ام البرہین کے کہ اس کے  
 قولہ او یكون هو فی جهة الجرم بان یكون عن مبین الجرم كالعرش مثلا او سائر  
 او فوقه او تحته او امامه او خلفه لان الحلول فی الجهات لا یعلم الا للجرم  
 فلما ذكر استحالة الجرمية علیه نقل فی ذكر استحالة لوازمها وقال وكذا  
 يستحيل الحلول فی المكان لا علی الدوام بان یكون فوق العرش او فی السماء  
 یعنی قولہ اسکا یہ ہے کہ ہووے وہ بہت میں کسی جرم کے اس طرح پر کہ ہووے  
 یہ ہے فرض سے شکار عرش کے یا بائیں طرف اس کے یا اوپر اور نیچے اس کے با آگے  
 اور پیچھے اس کے سوا سطر کے حلول جہات میں نہیں بجا یا اگر واسطے جرم کے پس  
 جبکہ ذکر کیا محال ہونا جرم کا یعنی جسم کا اوپر اللہ تعالیٰ کے تو ذکر کیا محال ہونا لازم  
 جسمیت کا اور کہا اس طرح محال ہے حلول مکان میں نہ دوا می اس طرح کہ ہوا عرش کے  
 اوپر یا آسمان میں انتہی۔ اس سے ثابت ہوا کہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت  
 عرش و سماء بر العالی یا انفصالی نہیں ہے کیونکہ یہ تمام خواص جسمی ہیں و غفقیں  
 خافیہ سے کہا ہے امام بیہقی نے کتاب الاعتقاد میں و هو تعالیٰ عن الجهة  
 یعنی اور وہ برتر ہے جہت سے اور بیضاوی نے طوابع الانوار میں کہا ہے کہ ولا  
 فی جهة و جہت یعنی نہیں ہے جہت و جہت یعنی مکان میں اور طبری نے عاشیہ  
 مشکوٰۃ میں کہا ہے کہ و هو تعالیٰ منزہ عن الجهة و المكان یعنی وہ تعالیٰ  
 منزہ ہے جہت و مکان سے اور علامہ حلبی نے کہا وھیں بجهة و مکان  
 یعنی اور نہیں ہے جہت و مکان میں اور مقلانی نے شرح بخاری میں  
 کہا ہے کہ ذات اللہ تعالیٰ منزہ عن المكان و الجهة یعنی ذات اللہ تعالیٰ

کی منزہ ہے مکان وجہ سے اور امام نزوی نے شرح مسلم میں کہا ہے کہ فانه تعالى  
مستتر عن التجسيم والانتقال والتحيز في جهة وعن سائر صفات الخلق يعني الله تعالى  
پاک ہے جسم و انتقال و قبول مکان سے کسی جهت میں اور جمیع صفات مخلوقات سے۔

اور کہا ہے امام غزالی نے اجار میں افہ ليس مختصا بجهة ولا مستقر على ان مكان  
یعنی بتحقق وہ خاص نہیں ہے کسی جهت میں (جس سے خصوصیت فوقیت انضالی کی  
نہی ہوگی) اور نہ اہم ہوا ہے مکان پر اس سے فوقیت انضالی کی بھی نہی ہوگی) اور کہا

امام فخر الدین رازی نے اربعین میں د ا م ا ک ل من سوا ه و فہم معتقون علی اثبات  
ذاتہ مسترها عن الاختصاص الخیر والجهة یعنی جو لوگ کہ سوائے کرامیہ کے ہیں  
دوب متفق ہیں اور بڑا سب نے اس بات کے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس پاک ہے نہ جسمیت  
مکان وجہ کے (اس قول سے بھی تخصیص و حصر جهت فوقیت کی خواہ وہ انضالی ہو یا انضالی

باطل ٹہری) اور کہا ہے ابن ابی یعلی الفراء الحنبلی نے طبقات میں اپنے باپ سے وکلمنا  
بمعنی فی الخواطر من حد او تشبہ او تصیف قالہ سبحانہ وقللے عن ذلک یعنی  
جو کچھ کہہ کرے دلوں میں حد و تشبیہ اور کیفیت سے پس اللہ پاک اور برتر ہے اس سے

اور محققین صوفیہ سے شیخ فی الدین عربی نے فتوحات مکہ میں کہا کہ مقدس عن الجهات الاقطار  
یعنی پاک ہے جنوں اور طرفوں سے اور امام ربانی شیخ عقیف الدین ایلیا فی نے فی

میں کہا ہے کہ تعالیٰ عن الجهات والاقطار والحدود یعنی برتر ہے جنوں اور  
طرفوں اور حدود سے اور ابو عثمان الغبرلی نے کہا ہے کہ ليس لذن الله تعالى

امام ولا خلف ولا فوق ولا تحت ولا ميمينه ولا ميسره لجلال یعنی نہیں ہے  
واسطے ذات اللہ تعالیٰ کے آگے نہ پیچھے اور نہ اوپر اور نہ نیچے اور نہ دائیں و نہ بائیں

اور امام ربانی مجدد الف ثانی (۶۷۰) مکتوب میں لکھا ہے کہ زبان و مکان وجہت را در  
حضرت اور نقالے گنجائش نیست این همه خلوق اویہ اور شبلی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ  
جل الواحد المعروف ان تقبل الخداد یعنی پاک ہے واحد معروف قبول کرنے  
سے جہات کے کیونکہ جب اللہ تعالیٰ کو محدود کر دینا ہے اور مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلوی  
حقانہ سب میں کہا ہے اور پاک است احدوث و تجرد و جمیع وجوہ و جہات و عرض و جسم و نہ در حیرت و نہ  
در حیرت اشارہ کر دہ نمیشود سوا این جا و اینجا صحیح نمیشود بر دو حرکت و انتقال و تبدل و ذات صفات و  
انتہا و مولانا شاہ عبدالعزیز دہلوی نے تفسیر میں کہا کہ حق سبحانہ تعالیٰ امکان نیست اور اپنے از تحت فوق  
متصور نیست چنان کہ سب اہل سنت انتہا اور عوارض کتاب میں حسن انصاف نے ریاض القاض میں کر کیا ہے  
و متفاتیثا از شاکل نمائے انصاف و انصاف انصاف طول و فرج و دخل و اندر و ال و انصاف انصاف و انصاف انصاف  
بس ان جملہ احادیث و اقوال سلف صالحین و ائمہ دین و محدثین و علمائے متقدمین متاخرین  
و صوفیہ محققین سے ثابت ہوا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات پاک جہت سے مطلقا اور فوقیت  
القالی و انصافی سے خاصا پاک و منزہ ہے اور اس ذات علیٰ حق کے نسبت فوقیت  
انصافی کی قید و بغیر خلاف عقیدہ مسلمہ اہل سنت و جماعت ہے چنانچہ صفی الدین گنجی النجفی  
نزیل نابلس نے قول الجلی میں لکھا ہے کہ اجمع اهل القبلة ان اثبات الذات للباری  
بجائز انما هو اثبات وجود لا اثبات وجود لا یلزم و کیفیہ یعنی جمع ہوے ہیں اہل قبلہ  
اس بات پر کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے لئے ثبوت ذات کا بجز اسکے نہیں کہ وہ ثبوت وجود  
نہیں ہے ثابت کرنا حد و کیفیت کا اور یہ کہ ہے انہوں نے واثبات الجہۃ بداعیہ  
بلا شک یعنی حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت جب کا رخا وہ فوقیت القالی ہو یا انصافی  
تألیف کرنا بلا شک بدعت ہے انتہی کیونکہ زمانہ غیر القرون میں کسی نے حق سبحانہ تعالیٰ کے

نسبت الفضالی فوقیت یا ثبوت مسافت جو عین ثبوت جہت و مکان ہے  
 نہیں کیا بلکہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ نے فقہ اکبر میں فرمایا ہے کہ ولا ینکون بینہ تعالٰی و  
 بین خلقہ مسافة یعنی نہیں ہے درمیان اللہ تعالٰی اور درمیان او کے مخلوق کے  
 مسافت اور ابن نور کے یہ کہا ہے کہ واما القویۃ بالمسافة والمکان فحال فی  
 وصفہ یعنی ذات حق بجانہ تعالٰی کے نسبت فوقیت مسافت کی جو انفضالی ہے  
 اور مکان محال ہے اور اسکے وصف میں کیونکہ فصل و مسافت وصف مکان ہیں  
 لہذا لا مکان میں جہت و مسافت کا ہونا محال ہے اور امام بیہقی نے کتاب اسما و صفات  
 میں قرب الہی کی معنی میں حلیمی سے نقل کر کے کہا ہے کہ لا مسافة بین العبد و بینہ  
 یعنی خالق و مخلوق کے درمیان فصل مکانی یعنی مسافت نہیں ہے وقال  
 الثعلبی فی تفسیرہ و هو العلی الرفیع فوق کل خلقہ بالتدابیر والقویۃ والقدرۃ  
 لا بالمسافة والمکان والجهة یعنی ثعلبی نے اپنی تفسیر میں العلی الرفیع کی یہ معنی کی  
 بلند و برتر ہے اوپر تمام اپنے مخلوق کے تدبیر اور قدرت کے ساتھ اور نہیں  
 ہے یہ علو ساتھ مسافت اور مکان و جہت کے انتہی پس جبکہ اس ذات مطلق ہے  
 جہت و مسافت مکانی کی نفی ہو گئی تو اسکی فوقیت ربی و احاطت ذاتی ثابت ہوئی  
 اور اس فوقیت و احاطت ذاتی کے ساتھ ہی صفات علم و قدرت و غیرہ کی احاطت  
 بھی جمیع مخلوقات پر لازم آگئی اور قرطبی نے اللہ کی رویت کے باب میں کہا ہے کہ اجمل  
 اہل سنت کا اس بات پر سوا ہے کہ اللہ تعالٰی کی رویت میں جہت و مسافت درمیان  
 بندہ اور خدا کے نہیں ہے یہ اصل قول ابھی اوپر گزر چکا اور امام غزالی نے اجار  
 میں کہا ہے کہ هو فوق العرش و السماء و فوق کل شیء الی تخوم الشرع فوقیۃ

لا تزیلہ قرآناً الی العرش والسماء کما لا تنزیداً بعداً عن الارض والسماء  
 یعنی وہ فوق ہے عرش و سما کے اور فوق ہے نیچے کی زمین تک کی سب چیزوں پر  
 اس فوقیت کے سبب سے اللہ تعالیٰ عرش کے نزدیک نہیں ہے اور نہ زمین سے  
 دور ہے اور ہر کچھ عرش و آسمان کے نزدیک ہے اور زمین اور اس کے نیچے سے  
 دور ہے اس سے اس کے مراتب دور ہیں اور باوجود اسکے وہ ہر موجود چیز سے  
 قریب ہے اور بندہ کی رگ گردن سے بھی قریب ہے اور سب چیزوں کے پاس  
 موجود ہے انتہی اصل عبارت اسکی عنقریب نقل کیا و گئی اور طاعلی قاری سے  
 مستطرف میں کہا ہے کہ وہ ہر شے سے کمال شے فوقیت کا تعویذ بعد ایسے وہ ہر  
 ایک شے پر فوق ہے نہیں زیادہ تر ترقی وہ فوقیت دوری کو اس کے انتہی پس اس سے  
 نفی ہوئی فاصلہ کی فوقیت سے اللہ جل شانہ کے اور شیخ ابوطاہر نرزدینی نے کہا ہے  
 کہ خانی کا رتبہ اپنے مخلوق پر فوق ہے بیشک یہ فوقیت رتبی ہے جیسا اوپر گدرا  
 اور یہ فوقیت مہاین ہے اس فوقیت کے جو عرش کو حاصل ہے اسے ہی تخت پر  
 اصول ہے کہ فوقیت عرش کی اور اس کے ماتحت آسمانوں کی نہیں ہے مگر بالجمہ  
 والکائن وقال السید اعنان البغدادی فی جلاء العینین فهو سبحانه مستولی العرش  
 مع غناہ عنہ وحملت قدرۃ العرش وحملۃ بعد مہامسة لہو انفصال مضافة  
 بنیہ تعالیٰ و بنیہ انتہی یعنی کہا ہے یہ نعمان بغدادی نے جلاء العینین میں پس  
 وہ خدا کے پاس ہی ہے عرش پر بغیر حاجت عرش کے اور اٹھایا ہے  
 اسکی قدرت عرش اور مالم ان عرش کو بغیر چھوٹے اور بغیر انفصال مسافت درمیان  
 اللہ تعالیٰ اور عرش کے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی فوقیت و

لا تزدیکہ قرۃ بالیٰ العرش والسماء کما لا تزدیکہ بعلماء عن الحرم والشری  
 یعنی وہ فوق ہے عرش و سما کے اور فوق ہے نیچے کی زمین تک کی سب چیزوں پر  
 اس فوقیت کے سبب سے اللہ تعالیٰ عرش کے نزدیک نہیں ہے اور نہ زمین سے  
 دور ہے اور ہر کچھ عرش و آسمان کے نزدیک نہیں اور زمین اور اس کے نیچے سے  
 دور ہے اس سے اس کے مراتب دور ہیں اور باوجود اس کے وہ ہر موجود چیز سے  
 قریب ہے اور بندہ کی رگ گردن سے بھی قریب ہے اور سب چیزوں کے پاس  
 موجود ہے انتہی اصل عبادت اس کی عنقریب نقل کیا و گیا اور طاعنی قاری سے  
 منطوف میں کہا ہے کہ وہ ہر شے کی فوقیت کا تخریدہ بعد اس لئے وہ ہر  
 ایک شے پر فوق ہے نہیں بلکہ لڑنی وہ فوقیت دوری کو اس کے انتہی پس اس سے  
 نفی ہوئی فاصلہ کی فوقیت سے اللہ جل شانہ کے اور شیخ ابو طاهر قزوینی نے کہا ہے  
 کہ غالبی کا رتبہ اپنے مخلوق پر فوق ہے بیشک یہ فوقیت برتری ہے جیسا اوپر گدرا  
 اور یہ فوقیت مساوی ہے اس فوقیت کے جو عرش کو حاصل ہے اسے تخت پر  
 اس واسطے کہ فوقیت عرش کی اور اس کے ماتحت آسمانوں کی نہیں ہے مگر بالجنہ  
 والکمان وقال السید الغمان البغدادی فی جلاء العینین فهو لیجانہ مستوعی العرش  
 مع غناہ عنہ وحملت قدرۃ العرش وحملہ بعدام ماسۃ لہو افضل مسانۃ  
 بنیہ تعالیٰ و بنیہ انتہی یعنی کہا ہے یہ نعمان بغدادی نے جلاء العینین میں پس  
 وہ خدا کے پاس تو ہی ہے عرش پر بغیر حاجت عرش کے اور اٹھایا ہے  
 اس کی قدرت عرش اور مالم ان عرش کو بغیر چھوٹے اور بغیر افضل مسانۃ در میان  
 اللہ تعالیٰ اور عرش کے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی فوقیت و



فوقیت انفصالی اور جہت مکانی کی نہایت تفصیل و صراحت کے ساتھ نفی ہو گئی الحمد للہ  
 علی ذلک - واضح باد کہ اعحاب سلف و خلف سے جن ائمہ دین و محققین و مجتہدین مجتہدین  
 نے ذات حق سبحانہ تعالیٰ سے جہت و عدد و مکان کی نفی فرمائی ہے اوس کے  
 (۸۰) نام میں نے رسالہ التنزیہ فی التثبیہ میں بتلایا ہے اور اذن سے چالیس  
 اقوال کو نقل لایا ہے جس کا جی چاہے وہاں دیکھ لے کہ اسکی بحث نہایت صراحت کے  
 ساتھ وہاں کی گئی ہے

مولوی صاحب نے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت فوقیت انفصالی کا ثبوت کسی آیت حدیث میں نہیں لکھا ہے

علیہ شاید اس کے جواب میں مولوی صاحب حدیث اوعال کو پیش کرینگے بلکہ سننا گیا ہے کہ کہیں اس حدیث  
 پر سند ملے بھی فرمایا ہے حالانکہ یہ استدلال بجز وجہ صحیح نہیں ہو سکتا اولاً اس اعتبار سے کہ اسی حدیث میں  
 سکاٹون کے درمیان فاصلہ کا ذکر ہے خالق و مخلوق کا درمیان فاصلہ نہ کوہ نہیں ہے - اگر یہ کہا جاوے  
 کہ عرش مکان ہے اور اللہ تعالیٰ عرش پر ہے لہذا عرش دوسرے فاصلہ سے اللہ تعالیٰ کا فاصلہ متعلق نہ سکتا ہے  
 تو ہم کہینگے کہ اللہ تعالیٰ کی صفت فوقیت علی العرش سے فاصلہ مکانی کا رہتا ہے نہ کہ اربعہ اس سے جس کی صفت  
 سلطنت یا بھاری کے ثبوت سے اللہ تعالیٰ کے لئے کان یا آنکہ ہونے کا استثناء کریں اور یہ باطل ہے - سنایا  
 اس وجہ سے کہ حدیث اوعال میں علی العرش کے قید کا رفع حدیث دلو کرتی ہے یعنی حدیث اوعال میں فوقیت  
 علی العرش کا مطلق ذکر ہے اور حدیث دلو میں الارض السفلی فامتنا وجودی کا ثبوت ہے پس ان دونوں  
 حدیثوں کی باہم تطبیق سے فوقیت و جہت مکانی کی قید کے رفع ہو جاتے ہیں فاصلہ مکانی بھی مرفوع ہو جاتا ہے  
 اگر یہ کہا جاوے کہ حدیث اوعال کی حدیث دلو سے قوی ہے تو ہم کہینگے کہ دوسرے احادیث صحیحین  
 علیہ سے جن سے عموم قرب و معیت ثابت ہوتی ہے اذن سے اس حدیث دلو کو تقویت ملتی ہے  
 اور نیز جبکہ کلام الہی عموم قرب و معیت پر اطلاق ہے تو اس کا معارضہ حدیث اوعال کی  
 نہیں کر سکتی - اگر یہ کہا جاوے کہ حدیث اوعال کی آیت پر استواء نہیں ہو سکتا کیوں کہ  
 موافق ہے تو ہم کہینگے کہ فوقیت کے ثبوت سے استواء ثابت نہیں ہو سکتا کیوں کہ  
 فوقیت کے لئے استواء لازم نہیں ہے پس استواء اور فوقیت کا مفہوم واحد  
 نہیں ہے لہذا تم استواء کے لئے العرش کی آیت سے تم اللہ فوقی ذلک کی حدیث کو  
 تقویت نہیں پہنچا سکتے و نہ ثالث یہ ہے کہ اصل بحث تو فصل و بعد کے ثبوت میں ہے  
 لہذا مسئلہ دوسرے کہ صریح صفت کے ثبوت کا ثبوت نصاً یا تفسیراً اس صریح صفت  
 صفت کا اطلاق بھی شہدائیت کیا جاوے گا لاکہ شایع ہے اوس ذات  
 مطلق کو شریب کہ بغیر نہیں کہے یعنی کسی آیت اور حدیث  
 میں حق سبحانہ کی ذات مطلق صفت بعد موصوف نہیں ہوئی ہے  
 تو پھر فصل و بعد کا ثبوت نہ صرف باطل بلکہ ضلالت ہے



اور نہ کوئی ایسا قول لایا ہے جس سے فوقیت انفصالی کا ثبوت ہو بلکہ جس قدر  
اقوال کہ مولوی صاحب موصوفے اپنے تائید میں لائے ہیں اور میں پیش  
وفات حق سبحانہ تعالیٰ کے وسیعانی فاصلہ کا تو کیا ذکر بلکہ اوس میں فاصلہ  
کے حکا نام تک نہیں ہے چنانچہ جن اقوال سے مولوی صاحب نے اس فوقیت انفصالی  
کو نکالا ہے از انجملہ علامہ سراج الدین علی بن عثمان حنفی کا یہ قول ہے کہ وہ رب العرش  
فوق العرش لکن بلا وصف التکون و انفصال یعنی یہ کہنے والا عرش کا فوق عرش  
کے ہے لیکن بغیر وصف ممکن یعنی مکان بگڑنے و انفصال یعنی گے رہنے کے اس  
قول میں وصف ممکن و انفصال کے نفی سے مولوی صاحب نے انفصال کو ثابت کیا  
ہے اور یہ ثبوت اسوجہ پر مبنی ہے کہ اس میں سولے فوقیت انفصالی کے فوقیت  
انفصالی کی نفی نہیں کی ہے تو میں کہتا ہوں کہ یہاں فوقیت انفصالی کی نفی سے فوقیت  
انفصالی کا ثبوت نہیں ہوتا کیونکہ ایک جہت کی نفی دوسرے جہت کے ثبوت سے بھی موجب  
نہیں ہے ورنہ ایک یہ دونوں جہت جہی و مکانی ہیں لہذا نفی انفصال کے ساتھ  
انفصال کی نفی بھی ہو جاتی ہے۔ اصل تو یہ ہے کہ یہ قول  
عقیدہ جسمہ دگر آمیہ کے رد میں ہے جو عرش پر ذات حق سبحانہ تعالیٰ کا نفوذ مکی  
اور استقرار انفصالی علی العرش کہتے ہیں جس سے نفی جہت انفصالی کی بھی ہو جاتی ہے  
چنانچہ ماعلیٰ قاری حنفی نے اپنی شرح میں اس سب کے تحت یہ لکھتے ہیں کہ فیہ رد  
علی الکلامیۃ والجسمۃ فی اثبات الجہۃ فان الکلامیۃ یشقون جہۃ العلوح من  
خیر استقرار علی العرش والجسمۃ وهو المشوبۃ یہرجون بالاستقرار علی العرش

انھیں ملخصاً یعنی اس میں رد ہے کرامیہ اور مجسمہ کا ثابت کرنے میں جہت کے کیونکہ  
کرامیہ ثابت کرنے میں جہت فوق کی عرش پر بغیر استقرار کے یعنی فوقیت انفصالی  
اور مجسمہ جو وہ حیثیت میں صراحت کرتے ہیں ساتھ استقرار کے عرش پر یعنی فوقیت  
انفصالی انتہائی۔

(۲) آرا مجملہ کیا ہے سعادت کی یہ عبارت ہے کہ وہ فوق عرش است نہ چنانکہ  
جسمی فون جسمی باشد یعنی وہ عرش کے اوپر نہ ایسا ہے کہ ایک جسم دوسرے جسم کے  
اوپر ہو فقط امام صاحب کے اس قول سے بھی مولوی صاحب نے فوقیت انفصالی کا  
استخراج اسی طرز پر کیا ہے جیسے کہ علامہ سراج الدین علی کے قول سے کیا تھا حالانکہ  
امام غزالی کے اس قول سے بھی اون باطل فرقوں کے اعتقاد سے احتراز ثابت ہو چکا  
جنہوں نے عرش کو مکان و قعر گاہ ٹہرایا ہے جیسے کہ کرامیہ میں اور سہبات کو خود مولوی صاحب  
بھی تسلیم کر چکے ہیں قطع نظر سے امام غزالی نے یہاں جسمی فوقیت کی جو مستلزم مکانیت سے  
مطلقاً نفی کی ہے اور اس سے فوقیت میں انفصالی و انفصالی فوقیت دونوں داخل ہیں چنانکہ  
بشوت ہم بیشتر کہتے ہیں اور امام صاحب کا وہ قول بھی الجام سے نقل کر چکے ہیں جس میں  
فوقیت مکان کی نفی کی گئی ہے اور اجزاء العلوم کا یہ قول اندہ لیس مختصاً الجحدہ بھی بتلادیا  
گیا ہے جو تخصیص فوقیت انفصالی کا اتصال پوری طرح کر دیتا ہے۔ اور نیز اس جہت  
فوقیت انفصالی کی نفی۔ امام صاحب کے اس قول سے بھی بالتصریح ہو جاتی ہے کہ  
ہم آئندہ اجزاء سے نقل کریں گے۔

(۳) آرا مجملہ امام بیہقی کا یہ قول ہے وفي الجملة يحجب ان يعلم ان استواءه بصفاته  
وفعاله ليس باستواء اعتدال عن اعوجاج ولا استقرار في مكان ولا ماسة شئ من خلقه

یہ فی الجملہ واضح ہے کہ ہمارے معتزہ عرش پر اللہ تعالیٰ کا استواری نہیں ہے وہ سچی  
 بن جلیب ہے ہو جائیگا بڑا بڑا بن سستہ اور نہ سچی بن فرار پر کھٹنے کے مکان بن اور نہ گے  
 بچنے کے ساتھ کسی چیز کے اپنے مخلوق سے انتہا۔ اس قول میں ولا استقرار فی مکان  
 ولا عمارت فیہ۔ فوقیت الفضالی عرش کی جو نفی ہوتی ہے شاید کسی کو مولوی صاحب  
 فوقیت الفضالی کے ثبات پر سند لال کیا ہے حالانکہ خود امام بیہوشی نے ہی جہادہ تعالیٰ  
 کی ذات پاک سے مدد و جہت و مسافت مکانی کی نفی کر چکے ہیں جس سے فوقیت الفضالی  
 کی بھی نفی ہو جاتی ہے چنانچہ وہ اقوال اوپر گزر چکے۔

(۴) ادا محمد صاحب رسالہ الانتہائی الاستواء کا یہ قول ہے کہ بل معتقدہ فاعلم ان  
 اللہ تعالیٰ علی العرش لیس فی ظرف ولا یحیطہ مکان ولا زمان انما هو فوق  
 الامکنۃ یعنی بلکہ اعتقاد ہمارا وہ ہے کہ بیشک اللہ تعالیٰ عرش پر ہے نہیں  
 ہے وہ کسی ظرف میں اور نہ احاطہ کر سکتا ہے اور نہ کوئی مکان و زمان سولے کے  
 نہیں کہ وہ اللہ سب مکالات کے اوپر ہے انتہی۔ شاید یہاں مولوی صاحب نے اندھا  
 ہو فوق الامکنۃ سے عرش و لامکان کے درمیان فاصلہ کو نکالا ہے حالانکہ یہ  
 ثابت خود مراد قایل کے خلاف ہے بلکہ خود مولف رسالہ علی العرش فوقیت الفضالی کے  
 معتقد نہیں ہیں چنانچہ یہ امر اگلے رسالہ انتہا کے دیکھنے والوں پر ظاہر ہے بلکہ خود  
 مولوی صاحب نے ہی رسالہ الاستواء علی الاحتوا میں مولوی وحید الزمان صاحب کائنات  
 عبدین حسن خان صاحب کے متبع ہونا اور نیز نواب صاحب بلافاصلہ کی فوقیت کے  
 قایل رہنا بیان فرمایا ہے چنانچہ امر اخیر کے نسبت مولوی صاحب یہ لکھتے ہیں کہ  
 (باوجود اس قول کے بلافاصلہ جو کہا اس سے ہکو بڑی حیرت حاصل ہوتی ہے

پس اس صورت میں مولوی و عبدالرحمن صاحب جو بقول مولوی صاحب نوحیہ صاحب کے  
 متبع ہیں نوحیہ انفسا و دست علی العرش کے کھٹے نازیہ جو کہتے ہیں کہ بیانِ ادا کی مراد  
 و نحو فوق کا جو مستندہ سے صرف اس قدر سوا ہے کہ ہمیں یہ سمجھنا چاہیے کہ انفسا و دست  
 کیونکہ نوحیہ نوحیہ نوحیہ ہے۔

(۶-۵) ارا بخدا اقام ابو حنیفہ کے یہ دو قول ہیں کہ فخر بان اللہ فعلی اعلیٰ العرش  
 من غیر ان یكون حجة انیہ و استقرار علیہ یعنی ہم اقرار کرتے ہیں کہ بیشک اللہ تعالیٰ  
 نے عرش پر استوی کیا ہے بغیر اس کے کہ حاجت ہو اور سطور خاصہ عرش کے  
 اور بغیر قرار پانے کے عرش پر انتہی اور قلوبہ و محتاج الی الجوس والقرار علیہ فقل  
 خلق العرش ابن کالدر بنی یعنی اگر مونا محتاج طرفین سے اور قرار پانے کے اس پر پس لگے  
 پیدا کرنے عرش کے کہاں تیار ہمارا انتہی۔

بیک امام صاحب کے ان ہر دو اقوال سے فوقیت انصالی کی جو مستلزم مکانیت ہے نفی  
 ہوتی ہے مگر اس سے فوقیت انصالی کیسے ثابت ہو جاوے گی حالانکہ ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ  
 توفیقہ اکبر میں خالق و مخلوق کے درمیان سے فاصلہ و مسافت کی نہ صرف نفی کی ہے بلکہ  
 رسالہ وصیت میں یہ فرمایا ہے کہ من حصہ اللہ فعلی فی الجہۃ الفوقیۃ و النقیۃ  
 فقد کفر یعنی جس نے خدا کے فعل کو کھینچا تو کفر کیا کرتا ہے یا کفر کیا کرتا ہے  
 پس ان دونوں قول سے بعد و مسافت مکانی کا ثبوت و فوقیت انصالی یا انصالی کی  
 تخصیص باطل ٹھہرتی ہے اور کفر پر اس کے دالالت کرتی ہے کہ چونکہ ان دونوں قسم کی فوقیت  
 صریح فیہ وجہ مکانی ثابت ہے۔

(۷) ارا بخدا حضرت سید عبدالقادر جیلانی قدس سرہ کا یہ قول ہے کہ وہ اندہ استواء

لذات علی العرش کا علی المعنی انقود و الماسة حکما مال الجملة والکرام  
یعنی وہ استوار اشد کا استوار ذات کے عرش پر نہ مزی میں بیٹھے اور لگے بیٹھے  
کے ہے جیسا کہ مجہد اور کرامیہ نے کہا انہی۔ اس قول سے بھی جہت فوقیت انفالی  
کی نفی ہوتی ہے جو عقیدہ مجہد اور کرامیہ ہے مگر اس نفی فوقیت انفالی سے انفالی  
فوقیت ثابت ہلین ہو سکتی جیسا کہ گذر چکا۔

(۸) از اجماع ابو عبد اللہ محمد کرام کا یہ قول ہے کہ ان کو نہ تنزلے فی الجہۃ کلوا اجسام  
فیہا و هو مناسب للصفۃ العلیا من العرش و جوہر علیہ الحریکۃ والانتقال یعنی کرامیہ  
کے ہیں اس طرح کہ ہونا اللہ تعالیٰ کا جہت فوق میں مانند ہونے اجسام کے ہے  
جہت میں اور وہ تنزلے گئے بیٹھے والا عرش کے اوپر کی سطح سے اور جائز رکھا اس نے  
خدا پر حرکت و انتقال کو انہی اس قول سے اگر چہ عقیدہ کرامیہ کا رد مقصود ہے کیونکہ  
فوقیت انفالی علی العرش کی صورت میں حرکت و انتقال صفات اجسام کا جائز ہونا  
ثابت ہوتا ہے لیکن فوقیت انفالی کی صورت میں بھی حرکت و انتقال کے جواز کا  
ثبوت ہوتا ہے کیونکہ اجسام کے نسبت میں جہت میں انفال و انفصال و حرکت سکون  
جہت جہت مکانی کا ثبوت ہی مستوجب ثبوت حرکت و انتقال ہے اور جہت مکانی کا  
اطلاق فوقیت انفالی و انفصال دونوں پر حاوی ہے لہذا اس قول سے جملہ  
صفات اجسام کی جو وہ جہت فوقیت انفالی و انفصال و حرکت انتقال ہے نفی  
ہو جاتی ہے۔

(۹) از اجماع امام ربانی مجدد الف ثانی کا یہ قول ہے کہ یوں را بیرون و ابرو چون  
باید محب و نامکانی را اور اسے مکان باید طلبید یعنی خدا کو عالم کے باہر و موزوں سے اور



جیسا کہ خود امام ربانی رحمۃ اللہ علیہ نے جلد اول کے مکتوب ۲۸۵ میں فرمایا ہے کہ اولیٰ القلے از عقل و افہام ما و از علوم و ادراکات ما و از الہدایہ راست با آنکہ دانیہم کہ این درایت در جانب قریب است نہ در جانب بعید کہ او سبحانہ ادر نزدیک کے نزدیک تر است حتیٰ کہ ذات احدیت او سبحانہ در نزدیک نری یا ہم یعنی اللہ تعالیٰ ہمارے عقلوں اور فہموں اور علموں اور ادراکوں سے بھی وراہ الہدایہ یعنی ہمارے علم و عقل کی حد سے باہر ہے لہذا ہم اسکو باہر نہیں کہتے با وصف اسکے ہم جانتے ہیں کہ یہ درایت قریب کے جانب ہے بعید کے طرف نہیں یعنی حق سبحانہ تعالیٰ کی وراثت کے مفہوم میں قریب ہے بعد و مسافت نہیں ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ تمام نزدیکوں سے ہی نزدیک ہے ہاتھ کے اوس سبحانہ کی ذات احدیت کو زیادہ نزدیک ہم جانتے ہیں الخ لیس اس قول فیصل سے امام ربانی کے بالکل ٹوٹ گیا وہ استدلال جو انکے پہلے قول سے خداوند تعالیٰ کا عالم سے فاصلہ مکانی کے ساتھ دو را در جہاں ہونے پر قائم کیا گیا تھا الحمد للہ۔ یہ تو ایک بالکل صاف بات ہے۔ کہ جب وہ ذات پاک جسم و مکان ہی سے منزہ و مقدس ہے تو پھر اسکی نسبت جسمی اور مکانی کوئی معنی بھی صحیح نہیں ہو سکتے علی الخصوص جبکہ ورا کے معنی میں فاصلہ و مسافت کے ہونے کی ضرورت و شرط بھی نہیں ہے جسکو ہم قریب میں بیان کر چکے۔

اگرچہ ان تمام اقوال مستندہ مولوی صاحب سے حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت الغضالی علی العرش ثابت نہیں ہوتی لیکن معلوم ہوتا ہے کہ مولوی صاحب نے اس غرضت الغضالی کو بعض دوسرے اولیٰ انبیاء سے نکالا ہے جنہیں لفظ بابرین آیت ہے چنانچہ

ہر ہی صاحب اپنے مقابل کے جواب میں فرماتے ہیں کہ تم لوگوں نے ان دلائل سے  
 خدا کے لئے فوقیت انصافی سمجھی اور ہمارے پیشواؤں نے جو سلف وغیرہ ہم  
 ہیں ان سے فوقیت انصافی سمجھی اسی سبب سے محدثین وغیرہم نے جو سلف کا  
 مذہب بیان کیا ہے خدا کی فوقیت کو یابین عن خلقہ بتایا ہے یعنی وہ تقابلے  
 عرش کے اوپر ہے جو اپنے خلق سے اپنی ایسی معلوم ہوتا ہے کہ یہاں موصوفین  
 رب الالہام کی مہابیت کو مثل مہابیت اجسام کے سمجھا ہے جو انصاف اجزاء کے  
 بعد باہم دیگر انصاف امکانی واقع ہوتا ہے اور نہ فرق سبحانہ تقابلے کے نسبت سے  
 جسمی معنی کو لیتا ہے جو ظاہر معنی ہے یعنی اس کے ظاہری معنی کو جاری کیا ہے  
 لہذا مہابیت کی معنی میں فصل و مسافت مکان کو ضروری سمجھا ہے اسی بنا پر حق سبحانہ  
 تقابلے کی قربت ذاتی کا انکار کیا ہے حالانکہ یہ امر ضروری نہیں ہے کہ جو دو  
 چیزیں بالماہیت متباہین ہوں اور میں مسافت مکانی ہی واقع ہو کیونکہ ہم کہتے  
 ہیں کہ صفات و موصوف میں باوجود مہابیت حقایق کے باہم دیگر مسافت  
 نہیں ہے اور آتش کی مہابیت میں باوصف مہابیت معنوی کے صورتاً  
 قریب ہے جیسا کہ آب گرم ہے تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ آتش مہابیت  
 و خاصیت و طبیعت میں باہم مہابیت کہتے ہیں اور دو ضد کا بوقت واحد مکان  
 واحد میں جمع ہونا باطل ہے کیونکہ الضدان کا یجمعان مسلم ہے باوجود اسکے  
 اب گرم میں آتش کا اجتماع پایا جاتا ہے حالانکہ یہ خلاف عقل ہے چونکہ پانی کی  
 گرمی محسوس ہے لہذا امر حسی کا انکار ہی مخالف عقل ہے لہذا امکان اب میں دوسرے  
 مکان آتش کو عقل ہی خود بخود بن کر رہے گو کہ عقلاً یہ ہر دو مکان تفصیل میں مگر



حتماً متصل عرض قرب و بعد ان دونوں چیزوں کا نہ باہم متصل ہے اور نہ  
 منقطع اور اسکی تصریح دوسرے مثالوں میں عنقریب آئیں گی انشاء اللہ تعالیٰ  
 اور جو لوگ کہ خواص انشیاء سے واقف ہیں وہ اس امر کو بخوبی جانتے ہیں کہ  
 حرارت و برودت اور رطوبت و بیوسیت باہم جمع ہوتے ہیں کیونکہ جن چیزوں میں  
 مائیتا مایہ ہوتے ہیں ان میں مسافت کی شرط نہیں ہے بلکہ بعض وقت تو باہم  
 اتحاد مایہ کے بھی اور سپر مایہ کی حکمی کا اطلاق کیا جاتا ہے جیسا کہ طلاق باہن  
 اگرچہ مفہوم طلاق میں تعلق و وجہیت کا انقطاع ہے لیکن اس کے ساتھ لفظ باہن کا  
 تعلق ہو سکتا ہے بعد ہی وہ حکمی تعلق کچل منقطع نہیں ہوتا کیونکہ طلاق باہن میں جسکی  
 حد میں طلاق کے اندر ہے طلاق ثالث کا حق زوج کو حاصل نہیں ہے زوجیت  
 کا تعلق قائم رہتا ہے لہذا اندرون عدت غیر زوج کو اس کا نکاح جائز نہیں ہوتا  
 بلکہ بعد عدت بھی غیر زوج غیر زوج کے اسکو نکاح ثانی اپنے تعلق و وجہیت کو وہ  
 مستحکم کر سکتا ہے۔ وہ جسکے مثال اسکی صوفی کاہن و باہن کی ہے جسکے معنی امام  
 ربانی اپنے مکتوب (۳۷) جلد ثانی میں فرماتے ہیں کہ اپنے گفتہ اند کہ صوفی کاہن  
 و باہن اسٹیل یعنی بن ظاہر باخلق است و باطن اذ ایشان جدا است کہ باحق است  
 یعنی وہ جو کہتے ہیں کہ صوفی کاہن اور باہن ہے اور مسک مطلب یہ ہے کہ وہ  
 ظاہر میں خلق کے ساتھ ہے اور باطن میں ان سے جدا ہے کیونکہ اس کے  
 باطن کا تعلق حق کے ساتھ ہے فقط بس بیان باہن کا مفہوم صرف انقطاع  
 تعلق باطنی ہے جس میں فاصلہ و مسافت مکان کی گنجائش نہیں الفرض اسکی  
 مثالیں اور یہی مل سکتی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ لفظ باہن کی معنی میں وہ



خافیم اور اس قسم کی اور مثالیں دوسرے اقوال سے بھی ملنے میں جو آمیزہ مذکور ہو گئے۔

دوسرا استدلال مولوی صاحب کے یہ قول: ابن ابی حاتم کا ہے  
 ان هشام بن عبد اللہ الزہری صاحب مخرج بن یحییٰ بن جلابی نے نقل کیا کہ قال  
 فی ابیہ الی الکھام لیمتخذہ فقال لہ اسفند ان اللہ سئل عن عرشہ بائن عن خلقہ  
 فقال اسفند ان اللہ علی عرشہ ولکن لا امری ما بین عن خلقہ فقال  
 مردوہ فانہ لم یلب بعد ان یقنع یفنی بشام سے قید کیا ایک مرد کو عیبت  
 جمیعت کے سبب تو یہ تو یہ کہا پس لایا گیا وہ بتا کہ اس کے پاس نا کا استخوان  
 کر کے اوس کا پس پوچھا اوس سے کیا تو گواہی دینا ہے کہ تحقیق اللہ تعالیٰ  
 اپنے عرش پر ہے جدا اپنے خلق سے پس کہا اوس مرد نے میں گواہی دیتا ہوں  
 کہ بیشک اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر ہے لیکن میں نہیں جانتا کہ بائن عن خلقہ کیا  
 ہے پس کہا بشام نے پٹا لیا تو اوس کو کیونکہ اوس نے تو یہ کیا فقط مولیٰ جیسا  
 یہہ فرماتے ہیں کہ یہاں غور کا مقام ہے کہ باوجود گواہی دینے اس مرد کے  
 کہ خدا عرش کے اوپر ہے لیکن خلق سے جدا ہے نہ کہنے سے بشام نے  
 اوس کی توبہ قبول نہ کی پس اگر خدا کا جدا ہونا اپنے خلق سے کہ جس میں عرش بھی  
 داخل ہے صحابہ و تابعین کی بات نہ ہوئی تو اس مرد کو یہ قید کرنے کا کیا سبب بنا  
 انہی۔ میں کہتا ہوں کہ اوس مرد جمہی کا اپنے عقیدہ جمیعت پر قائم رہنے کا سبب بنا  
 لہذا اس قول سے رد عقیدہ جمیعت کا ہوتا ہے نہ کہ ثبوت جہت کا کیونکہ علی عرشہ  
 کے ظاہر سخی سے ثبوت ممکن کا شبہ ناشی ہوتا ہے جس کا رفع لفظ بائن سے

کیا گیا کہ علی العرش سے چھٹ مکان اور فوقیت الصالی نہ بھی جاوے چنانچہ  
 کنہا سارا الصفات میں قال البیہقی فی معنی البیان اللہ لا یخلعہا ولا یتخلعہ ولا  
 یخلعہ ولا یمسہا ولا یلمسہا ولست البیونۃ بالغرۃ یعنی یہی نے باین کے  
 معنی میں یہ کہا ہے کہ تحقیق وہ خدا کے لئے حلول نہیں کرتا اپنے مخلوق  
 میں اور نہ مخلوق میں حلول کر سکتی ہے خدا میں اور نہ خدا لگا ہوا ہے مخلوق سے  
 اور نہ اس سے ٹکرا رہا ہوا ہے اور نہیں ہے معنی بیونۃ کی کن رہوئے  
 اور الگ ہو جانے کے انتہا یہ قول امام بیہقی نے امام ابو الحسن اشعری سے  
 نقل کیا ہے جس سے باین عن خلقہ کے مفہوم سے فاصلہ و مسافت کی بجلی  
 نفی ہو جاتی ہے اور نہ امام بیہقی نے اپنی مسدین ابو الحسن علی بن مہدی طبری  
 شاگرد ابو الحسن اشعری کے قول ولا مباین للعرش کے بارہ میں کہا ہے کہ  
 یرید بہ مبایۃ الذات التي هي معی الاعتزال والتباعد لان المماسۃ والمباينة التي  
 ہی ضدھا والقیام والقعود من اوصاف الاجسام والله عز وجل احد صمد  
 غیر بدلہ ولم یولد ولم یکن له کفو احد فلا یخونر علیہ ما یخونر علی الاجسام التي  
 یعنی ارادہ کیا ہے اس نفی مباینیت سے ایسی مباینیت ذات کی جو معنی علی کی  
 اور دوری کہے کہ کسے کہ پہلے مباینیت جو ضد ہے ماسمت کی  
 اور کہہ رہے ہونا اور بیٹنا اوصاف ہیں اجسام کے اور اللہ عز وجل احد و صمد  
 ہے نہیں جنا اور نہ جنا گیا اور نہیں ہے اس کے برابری کا کوئی پس بیون جائز  
 ہے اور سیر جو جائز ہے اجسام پر انتہی پس اس سے نفی ہو گئی اللہ تعالیٰ  
 کی مباینیت ذاتی کے مفہوم سے جدائی مکانی اور بعد الفضالی کی یہاں یہ

امر غور کے قابل ہے کہ امام ابوالحسن اشعری نے باین جو مختلف ہے اتصال  
کی نفی کی ہے اور اودن کے شاگرد ابو الحسن علی بن ہدی الجہری نے نفی نسبت  
سے اوس انفصال کی نفی کی ہے جو ہمداس لینے اتصال سے جس سے ثابت  
و تحقیق ہو گیا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی مہا نیت ذات کے مشہوم بین اتصال و انفصال  
ہنیں ہے اور باین غور کے شرعاً منجلی انا حارث میں یہاں ہے کہ وہ باین  
عما خلق بدو لہ الفقت و تحت لا بالیغیر و المکان و نتیجہ یعنی خدا تعالیٰ  
باین (مغایر ہے) اوس چیز سے جو پیدا کیا ہے بیوقوف و عصبہ اولیت  
کی سی اور ہنیں ہے یہ مہا نیت نچر و مکان و حجت کی انتہی ۔

تیسرا مسئلہ مال مولو صاحب کا امام غزالی کا یہ قول ہے و نہ یکن  
عن خلفہ بھفا تہ لیس فی ذالک سوا لا ولا فی سوا ذالک یعنی اور وہ تعالیٰ  
باین یعنی جدا ہے اپنے حق سے ساتھ صفا اپنے کے ہنیں ہے ذات  
پاک میں اس کے بغیر اسکا اور نہ غیر میں اس کے ذات اسکی انتہی دہم ترجمہ بلفظ  
مولوی صاحب کا ہم نے یہاں نقل کر دیا ہے، یہاں مولوی صاحب نے لفظ  
باین سے امام غزالی کی غرض عرش پر حق سبحانہ تعالیٰ کی جدائی فاصلہ و سامت  
مکان کی مراد لی ہے حالانکہ امام صاحب کے دوسرے اقوال اس کے معانی  
میں جسکا تفصیلی ثبوت ہم آئندہ دیں گے لیکن اس مقام پر اگر لفظ باین کی مثنیٰ میں  
امام صاحب کی غرض وہی بعد و فاصلہ مکانی لی جاوے تو ثابت ہوتا ہے  
کہ بطرح حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات اپنے مخلوق کے اوپر بغیر قیامت انفصال  
ہے اس طرح اس کے صفات ہی مخلوق کے اوپر بغیر قیامت انفصال

میں جناب محمد مولوی صاحب کے ہی امام صاحب کے قول اللہ باین عن خلقہ  
 بصفاۃ پر جو حاشیہ چڑایا ہے اس میں یہ لکھا ہے کہ (موصفات  
 اپنے خلق سے جدا ہے کیونکہ قیام صفات کا ذات پر ہونا ہے) مانیت  
 معقول ہی جی ہوتے ہیں اس صورت میں وہ معیت و قرب علی باطل  
 ہو گئی ہے جس کے معتقد مولوی صاحب ہیں اب رہا یہ امر کہ بغیر التعلق ذات کے  
 علم اور اس کا عالم کے ساتھ مجازاً ہے یہ ایک بے دلیل دعوے ہے کیونکہ  
 مجاز کے لئے بھی باہمی مناسبت شرط ہے لہذا اول اس تعلق و مناسبت کو  
 بیان کر دینا ضرور تھا جس کے وجہ سے عالم کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی معیت  
 علی بغیر ذات کے جائز تصور ہو سکے۔ اصل تو یہ ہے کہ جملہ اول اللہ باین عن خلقہ  
 بصفاۃ میں امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے بینونت ذاتی کو بصفاۃ کی قید سے رفع  
 کیا ہے جس سے مقصود یہ ہے کہ خلق سے اللہ تعالیٰ کو اپنے صفاۃ سے  
 بینونت ہے لیکن مولوی صاحب نے جو باکو مع کی معنی میں لئے ہیں سرسری قیام  
 کے خلاف ہے کیونکہ بالقرض اگر اس سے امام صاحب کی غرض بینونت ذاتی مع الصفاۃ  
 ہوتی تو درود سجدہ میں فی ذاتہ سواہ ولا فی سواہ اللہ بیکار ٹھہرنا کیونکہ عمل  
 جملہ سے ذاتی مناسبت تو ثابت ہی ہو چکی تھی اور اللہ تعالیٰ کی ذاتی فوقیت انصافاً  
 شریعتی تو یہ ہر ایک کے حلال ممکن ہی نہیں تھا کیونکہ حلال کا شائبہ قربت و معیت کی  
 صورت میں پیدا ہو سکتا ہے جبکہ امام صاحب نے ذات اللہ میں ذات مخلوق کے  
 حصول کرنے اور ذات مخلوق میں ذات اللہ کے حلال فرمانے کی نفی کی ہے تو  
 ثابت ہوا کہ یہ سبائیت ذاتی انفصالی نہیں ہے بلکہ باوجود قربت ذاتی کے مخلوق و

جمع اوصاف مخلوق سے صفات الہی میں مباہلت کے وہیں فافہم۔

پس اس سے ثابت و متفق ہو گیا کہ جس طرح باہین عن خلقت کے قول سے ذات حق سبحانہ تعالیٰ سے صفا محض مخلوق معلول و انما جہی و اتصال مکانی کا مفہوم منتفی ہو جاتا ہے اسی طرح بعد و مسافت جسمی و انفصال مکانی کا انتفاء بھی ہوتا ہے کیونکہ جسمی فوقیت کے دو ہی صورتیں ہیں اتصالی اور انفصالی اور بہ دونوں اوس ذات پاک سے منتفی ہیں لہذا حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت مخلوق کے فوقیت کی مباہین ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات محضہ مخلوق کے ذوات کی مباہین ہے اسلئے کہ ذات سلطان اور ذوات مخلوق کے درمیان مباہنت حقیقی جو عبارت ہے غیریت سے ثابت ہے کیونکہ ذات سلطان واجب الوجود ہے اور ذوات مخلوق کے معدوم الحقیقت ہیں تو پھر ان دونوں ذوات متغایر الحقایق میں اتحاد و عینیت لغوی باطل و محال ہے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ حقایق عالم وہ صور علمیہ ہیں جو علم الہی میں ثابت ہیں اور اپنے مخلوق کا یہ علم ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کو قبل از خلق کے بھی حاصل ہے الا یعلم من خلق و هو اللطیف الخبیر اور ان صور علمیہ پر جو حقایق اشباہ بالطلاق شے کا نصا وارد ہے قال اللہ تعالیٰ اذ امر ادنیٰ ان یقول لا کن فیكون ظاہر ہے کہ یہاں امر کن کا مخاطب شے ہے اگر شے کو موجود فرض کی جاوے تو یہ حکم تحصیل حاصل ہو گا اگر معدوم محض خیال کی جاوے تو خطاب ہی باطل ٹہر گیا کیونکہ معدوم محض صلاحیت خطاب کی نہیں رکھتا لہذا ناگزیر ہے کہ وہ شے جو مخاطب ہے یعنی مراد الہی جسکے ظہور خارجی کا اللہ تعالیٰ نے ارادہ فرمایا ہے یا وہ مراد جو

امرکن کا مخاطب ہے علیٰ تو ثابت ہو جو ذہنی اور خارجاً معدوم ہو جو وجود عینی  
 چنانچہ اسی عدیت ذاتی اشیا پر دلالت کرتا ہے قولہ تعالیٰ وقد خلقناک  
 من قبل ولو انک تمکنا یعنی قبل از خلق کے تو کچھ شے نہ تھا یعنی معدوم تھا حالانکہ  
 قول اول سے حقائق اشیا پر شے کا اطلاق صادق آچکا ہے اوروں  
 ثبوت علی کے کیونکہ خالق کو قبل از خلق کے اپنے مخلوق کا علم ہونا ضروری ہے  
 جیسے کہ لا یعلم من خلق سے ثابت ہے جبکہ قبل از خلق کے ہر شے کا ثبوت  
 علی یا وجود ذہنی ذات حق میں متحقق ہو گیا تو قول ثانی میں قبل از خلق کے نفی شے  
 کی دلالت کرتی ہے اوروں وجود خارجی و عینی کے یعنی ذات شے وہ صورت  
 علی ہے جو ذات الہی میں ثبوت علی یا وجود ذہنی رکھتی ہے پس اس صورت میں  
 ہر شے کی حقیقت فی نفسہ معدوم ہوئی باعتبار عدیت ذاتی کے اور حقیقت شے  
 سے وہی صورت علی بھی مراد ہے جو ذات الہی میں ثابت ہے لہذا معدوم محض  
 بھی نہیں ہے لہذا ہر شے امرکن کے مخاطب اور مرتبہ علم سے عین میں آنکی بالذات  
 صلاحت رکھتی ہے جبکہ یہ امر متحقق ہو گیا کہ فی نفسہ کسی شے کو وجود ذاتی نہیں ہے  
 بلکہ بحقیقت عدیت رکھتی ہے اور ذات الہی واجب الوجود اور بالذات موجود  
 ہے تو ان دونوں ذاتوں میں مساویت کلی و غیرت حقیقی واقع ہوئی پس وجود  
 اس تباہ حقیقتیں و تغایر ذاتیں کے لئے در میان بعد و فصل مکانی کو دخل نہیں  
 ہے کیونکہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ سے ان ذات عالم کا (جو سورۃ علیہ البیہین)  
 الفکاک محال و باطل ہے و چرا سکی یہ ہے کہ سورۃ علیہ متعلقات علم الہی ہیں لہذا  
 ذات الہی سے علم کا الفکاک چل کر ثابت کر گیا یا ذات ہدی سے اُس کے معلولات کی



جدائی علیحدگی خلکو کو جگہ دیگی اللہ تعالیٰ کے ذات پاک میں خلو و جہل کو ہرگز  
 دخل نہیں ہے جبکہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کی بالذات موجود ہو تو اس کے جملہ  
 صفات حیات و علم و سماعت و بصارت وغیرہ بھی وجودی ہونگے نہ ان صفات  
 عدمی کو اس میں کسی طرح سے دخل و گنجائش نہ مل سکیگی اسی طرح جبکہ ذوات میں ہر شے  
 جو صور علیہ الہیہ میں خارجاً معدوم بحقیقت ہیں تو ان کے جملہ صفات خارجہ بھی عدمی  
 ہونگے یعنی مردگی و جہل و کوری و کوری وغیرہ لہذا ان صور علیہ میں جو بالذات  
 معدوم ہیں صفات وجودی مثل حیات و علم و بصارت و سماعت وغیرہ کو دخل و  
 گنجائش نہ مل سکیگی اسی سر کے طرف حق سبحانہ تعالیٰ نے اشارہ فرمایا ہے کہ اهل الخلق  
 علی الانسان حین من الدھر لم یکن بشاۃن کوراً انما خلقنا الانسان من لطفۃ  
 اعتساج نبتلہ فنجعلناہ سمیعاً بصیراً ۱۹۷۹ یعنی کیا آیا ہے انسان پر ایسا کوئی  
 وقت کہ نہ تھا وہ کچھ نہ تھے یعنی معدوم بحقیقت تھا اور وجود خارجی نہیں رکھتا تھا  
 ہم نے پیدا کیا انسان کو ملے ہوئے لطفہ سے آخر خلقت تک پہنچتے تھے اور سکھ  
 کر دیا سنے والا اور دیکھنے والا یعنی بحقیقت وہ اپنے صفات عدمی کوری اور کوری  
 سے مصف تھا اور وہ صفات وجودی سماعت و بصارت کے موصوف ہو گیا  
 پس اس سے ثابت ہو گا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات میں جو واجب الوجود ہے  
 اور اس کے صفات وجودی میں خلوق کے ذوات کو جو معدوم بحقیقت ہیں یا  
 ان کے صفات عدمی کو دخل نہیں ہے اسی واسطے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے  
 کہا ہے کہ لا فی ذاته سواہ ولا فی مواء ذاته کیونکہ واجب ممکن فی صفاتہ  
 اپنی حقیقت وجود عدم پر ثابت اور باہم دیگر مبین ہیں لہذا ایک دیگر اتحاد و حلول ممالک

کیونکہ اتحاد و خلل و دو جسموں میں واقع ہوتا ہے لیکن یہاں ذات حق کی اور  
حقایق ممکنات کے جسمیت نہیں کہتے ہیں یہ ایسا دقیق سر ہے جسکا ادراک جلد  
باز انسان ہرگز نہیں کر سکتا۔

الحاصل یہ مباہیت و مغایرت ذات حق سمانہ تعالیٰ کی اپنے ذوات  
مخلوق کے ساتھ مثل دو جسموں کے ایسی نہیں ہے جسکے درمیان فصل و بعد  
مکانی واقع ہو فلہذا یہ سچی کتب الاسماء والصفات میں قرب الہی کے نسبت  
علمی سے نقل لایا ہے کہ معناه لا مسافۃ بین العباد و جنبہ یعنی قربت عبد و رب کے  
درمیان کوئی مسافت نہیں ہے اور حدیث میں آیا ہے کہ ہو عندنا فواللہ  
یعنی لوح محفوظ اللہ کے نزدیک فوق عرش ہے اگرچہ اس حدیث سے اللہ تعالیٰ  
کی فوقیت ذاتی عرش پر اور اسکی قرب ذاتی لوح محفوظ سے ثابت ہوتی ہے  
مگر ضمناً اس سے پیش پر لوح محفوظ کی فوقیت بھی نکلتی ہے لیکن یہاں اللہ تعالیٰ  
کی فوقیت مقصود بالذات معلوم ہوتی ہے کیونکہ یہ فوقیت ربی ہے جس سے  
اسکی عظمت و قدرت و کبریاوی ظاہر ہوتی ہے اور یہی فوقیت صفت استوار کی  
ساتھ ایک مناسبت معنوی بھی رکھتی ہے کیونکہ اس صفت استوار کے باعث  
رحمن کو عرش کے ساتھ ایک خاص مناسبت حاصل ہے اور یہ خصوصیت  
صفت استوار کی سوائے عرش کے کسی اور مخلوق کے ساتھ حاصل نہیں ہے  
جسکی تفصیل رسالہ التنبیہ فی النشیدہ میں جبال اوس مقام کے گزر چکی ہے  
لیکن عرش پر لوح محفوظ کی یہ فوقیت حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت کے مانند نہیں ہے  
بلکہ یہاں عرش پر لوح محفوظ کے ہونے کے ذکر سے لوح محفوظ کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ

کی قربت ذاتی کا اظہار مقصود ہے کیونکہ لوح محفوظ مظہر خاص صفت علم الہی ہے  
لہذا یہاں ذات حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت و استوار عرش پر اور لوح محفوظ کے  
ساتھ قربت کے اظہار میں یہ حکمت ہے کہ ہر ایک مظہر میں خاص خاص صفت الہی کے  
قبول کرنیکی صلاحیت ہے لہذا اوس مظہر کو اوس صفت الہی کے ساتھ ایک  
مخصوص نسبت حاصل ہے اور یہ امر اوس مظاہر کی حقیقت کی معرفت پر  
مخصوص ہے۔

باجملہ بیان بالا سے ثابت ہوا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت سے فوقیت  
مکانی برگزیدہ نہیں بلکہ اوسکا فوق بلا کیف و علو رتبی ہے جیسا کہ امام غزالی کا  
قول اس بارہ میں اوپر گزر چکا ہے کیونکہ فوقیت مکانی اوسکی محال ہے جو جسم  
یا جسم میں عارض نہ ہو اس وجہ سے کہ یہ مکانی فوقیت درجہ ہون میں نسبت کے  
اعتبار سے پائی جاتی ہے جبکہ اس فوقیت مکانی کا احتمال اوس ذات مطلق سے  
یقیناً باطل ہو گیا تو یہ فوقیت رتبی ہی ثابت و مستعین ہو گئی اور اس فوقیت رتبی کو  
خود مولوی صاحب بھی تسلیم کر چکے ہیں چنانچہ فائدہ جدیدہ میں فرماتے ہیں کہ  
جراغ ہدایت میں مولوی عبدالقادر صاحب بنگلوری نے کہا فوق العرش کے  
باب میں امام غزالی رحمہ اللہ نے لفظ فوق کو جو برتر و مہیا میں کے معنی میں بتلایا ہے  
سلف ہی اسی معنی کے قابل ہیں الی آخرہ لیکن ہم اصل قول کو امام غزالی کے  
نقل کر چکے ہیں کہ کلام عرب میں لفظ فوق کا دو ہی معنوں میں آیا ہے ایک مکانی  
اور دوسرے رتبی لیکن حق سبحانہ تعالیٰ کے تقدیس کی معرفت سے فوقیت مکانی  
باطل ٹہری تو اب فوقیت رتبی ہی باقی و ثابت رہی الخ تو ظاہر ہے کہ اس فوقیت



ثابت ہوتا ہے جسکو مولوی صاحب نے فائزہ جلیلہ میں نقل کیا ہے کہ لفظ فوق کا  
دوسری معنوں پر اطلاق کیا جاتا ہے ایک توجہ کی معنی میں جو اوپر کا جہت ہے  
مقابلہ میں تخت کے یہ معنا تو خدا سے تعالیٰ کے نسبت لگتا ہی نہیں کیونکہ وہ منزہ  
و برتر ہے اس عیب سے کہ کوئی جہت و مکان اور کو احاطہ کرے الخ مولوی صاحب  
کے اس مسئلہ قول سے ثابت ہوا کہ نفی اس فوقیت کی جو مقابلہ میں تخت کے ہے  
یعنی جو معنی جہت کے ہو۔ خدا سے تعالیٰ اس سے منزہ و برتر ہے تو فوقیت  
الفضالی باطل ٹھہری کیونکہ یہ فوقیت جہت کی بھی بمقابلہ تخت کے ہے یعنی عرش کے  
مقابلہ میں لامکان ہے اور اس کے درمیان فاصلہ مکانی واقع ہے اس واسطے  
یہاں منزہ و برتر دونوں لفظ مترادف المعنی لائے گئے ہیں لہذا لفظ برتر کے  
معنی سے وہ مکانی فوقیت بھی مرتفع ہو گئی کیونکہ یہ جملہ (وہ منزہ و برتر ہے اس  
عیب سے کہ کوئی جہت و مکان ہو) صاف دلالت کرتا ہے جہت مکانی و فوقیت  
الفضالی کے نفی پر کیونکہ ان خصوصیات جسمیہ کا ثبوت ذات پاک کے لئے مسلم  
ثبوت عیب و نقصان ہے اور پھر چراغ ہدایت نے دوسری قسم فوق کے  
نسبت یہ لکھا ہے کہ دوسرا برتر کے معنی میں یعنی بالاتر ازل میں رہنا الخ اور یہی  
معنی شایان شان اول تعالیٰ و تقدس ہے۔ اس سے حق سبحانہ تعالیٰ کی  
فوقیت ربی ہی ثابت ہوتی ہے نہ کہ الفضالی و مکانی کیونکہ پہلی قسم فوقیت الفضالی  
و الفضالی مکانی کی نفی ذات حق سبحانہ تعالیٰ سے ہو چکی ہے اور برتر صاحب  
چراغ ہدایت نے منزہ و برتر و مباہن کو ایک ہی معنی میں لایا ہے جس سے ثابت  
ہوتا ہے کہ صاحب چراغ ہدایت کے مقصد میں برتر و مباہن کے معنی ہی تنزیہی

میں نہ مکانی اور انفصالی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ مولوی صاحب نے جن میں ریاضت سے حق سبحانہ تعالیٰ کی  
 علی العرش فوقیت انفصالی کی نفی میں کوشش کی ہے انہیں دلائل سے فوقیت  
 انفصالی کی نفی ہی ہو جاتی ہے کیونکہ یہ مکانی فوقیت فی الواقع منسوخہ و نقضہ میں آتی ہے  
 بالآخر فوقیت ربی جو شان شان جناب باری ہے ثابت ہوئی ہے جس میں نہ  
 انفصال جسمی ہے اور نہ انفصال مکانی وقال ابو الحسن السمدای فی حاشیہ مسند حق  
 ذلك فهو بر العظمة تعلی و فوقیتہ علی العرش بالعلو والعظمة والحكم  
 لا الحول والمكان وقال ابن فورس فی شرح مشکلی الاحادیث ذلك سراج الی  
 فوقية المنزلة والمرتبة وفوقية القدم والعظمة واما الفوقية بالمكان فاما  
 فحال فی وصفہ یعنی کہا ہے ابو الحسن سندی نے حاشیہ میں سند کے کہ  
 فوق ذلك یعنی عرش پر اسکی فوقیت واسطے تصور کرانے اور غفلت کے  
 اور اسکی فوقیت عرش پر ساتھ علو اور غفلت اور حکم کے ہے نہیں ہے حلول  
 و مکان کے طور پر اور کہا ابن فورس نے شرح مشکلی الاحادیث میں یہ مراجعہ  
 طرف فوقیت منزلت اور مرتبت کے اور فوقیت قدرت و غفلت کے ولیکن فوقیت  
 مسافت و مکان کے ساتھ پس محال ہے وصف میں اس کے اور کہا ہے  
 شیخ عبدالحق و بلوکی شرح مشکوٰۃ بن محمد اللہ فون ذلك پس خدا ہے تعالیٰ  
 بالاسے آنت لعلو و غفلت و حکم و عزت نہ مکانی وجہت و استقرار و تحمل و این  
 تصویر سے اس کے و تیلے برائے علو و غفلت الہی تعالیٰ و تقدس کے ہے  
 فوق ہر دور اسے کل است چنانچہ در قرآن مجیدی فرماید من وراہو محیط یعنی

نہ اسے تعالیٰ کی فوقیت علو عظمت و حکم و عزت کی ہے نہ فوقیت مکانی جہت  
 اور استقرار و محکم کی اور یہ تصویر اور تشبیہ ہے واسطے اظہار علو و عظمت الہی  
 تعالیٰ و تقدس کے کہ وہ تمام پر فوق اور سوا ہے کل کے جنانچہ قرآن مجید میں  
 فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ محیط ہے اور کئے و اسے فقط بیان ورا کی یہ معنی ہے  
 کہ خدا کی احاطت مخلوق کی احاطت کے سوا اور اسکی مداخلت کے باہر ہے کیونکہ  
 لامکان و رائے مکان مخلوق ہے جسکی بحث غریب آدگی مگر یہ یاد رہے کہ  
 من و راجع محیط میں کوئی لفظ ورا کا معنی ہے کا ایسا نہ سمجھے جیسا کہ آسمان  
 ہمارے اطراف میں ہے سے احاطہ کیا ہے اسطرح اللہ تعالیٰ کی ذات  
 پاک کا احاطہ ہے کیونکہ اس معنی میں مکانی فاصلہ کی احاطت منصور ہوتی ہے  
 اور وہ خاصہ پاک اس سے پاک ہے بلکہ بیان لفظ ورا کے معنی میں کوئی بعد  
 و مصلحت معافی نہیں ہے جیسا کہ کہتے ہیں کہ فلان امر در لے طور عقل ہے  
 اس سے مرکز یہ مراد نہیں کہ اس امر اور عقل کے درمیان کوئی مسافت  
 و تفصل مکانی ہے بلکہ بیان ورا بمعنی سولے یا غیر کے ہے پس اس صورت میں  
 در لے طور عقل کی یہ مراد ہوتی کہ فلان امر کا اور اک محض عقل سے نہیں ہو  
 بلکہ طور عقل کے سوا اسے اور اسکا بطور الہام و کشف وغیرہ متعلق ہے  
 جبکہ علی المرتضیٰ حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت برقی متحقق ہوئی تو لامحالہ  
 فوقیت انضالی و انفضالی جو مستلزم جہت و مکانیت ہے بجلی منتفی ہوگی اور اس  
 نفی فوقیت انفضالی سے مرکز یہ مقصود نہیں ہے کہ وہ ذات مطہر لامکانی  
 نہیں ہے و انشاء اللہ کلام مجھے ہی مولوی صاحب کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کے

لامکانی ہونے میں اتفاق کلی ہے لیکن وجہ اختلاف کی امید ہے کہ جب  
 نزدیک بموجب رسم مولوی صاحب برمن کے ادب و خواہ وہ کب قدر فاصلہ پر یا  
 نامعلوم المسافت کے اور لامکان واقع ہوں۔ بلکہ میر تقی اعقید یہ ہے کہ  
 لامکان نام کی کوئی جگہ نہیں ہے اگرچہ مولوی صاحب بھی لامکان کو مکان  
 نہیں مانتے ہیں بلکہ اس ذات مطلق کو مکان برمن سے مندرجہ جانتے ہیں اور  
 ذات مطلق سے بدلائل عقلیہ و نقلیہ مکان کی مندرجہ ہی فرماتے ہیں مگر اخص  
 اسکے عرض و لامکان کے درمیان بہت و فصل مکانی کا ثبوت اس لامکان  
 مکان ثابت کر دیتا ہے کیونکہ بہت کا ثبوت میں ثبوت مکان ہے جب کہ ہم  
 اور ثابت کر چکے ہیں اس سے معارف مولوی صاحب کی  
 نیت منجیبہ کیلئے یہ تمام شواہد و شواہد تنزیہ الہی کے ثبوت پر مبنی ہے  
 کیونکہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کا عرش پر تھکن و الضال مخالفہ تقدیس الہی ہے  
 اور یہ الضال ہی درجہ سمون کے بلجی قربت و محبت ہی کی صورت میں واقع  
 ہے لہذا انہوں نے اس ذات پاک کو لامکان میں نہ لکھا کہ لامکان اور عرش کے  
 درمیان فاصلہ و مسافت کا اعتقاد کرنا ضروری سمجھا جبکہ انہوں نے اس  
 ذات پاک کو لامکان میں عرض کے اور یہ بوقت انفصالی نہ لکھا ہے تو اسکا  
 ضروری نتیجہ یہی تھا کہ قربت و محبت و احاطہ ذاتی کا انکار کیا جاوے و نفی  
 اگر عرش کے اوپر بوقت انفصالی لامکان نام کا کوئی مکان ہوتا اور وہ ذات  
 حق سبحانہ تعالیٰ کا لکھا نہ لکھا تو بیشک مولوی صاحب کا یہ کہنا درست ہوتا کہ  
 حق سبحانہ تعالیٰ کی قربت و محبت ذاتی عالم کے ساتھ باطل و محال ہے



در جائیکہ لامکان کوئی مکان نہیں ہے بلکہ لامکان کا مفہوم تو میان نفی مکان  
خلق ہے جبکہ مکان خلق کی نفی سے لامکان کا مفہوم حاصل ہو گیا تو اس مفہوم  
لامکان سے اتصال و انفصال وغیرہ خواص مکانی ہی منتفی ہو جاوے گی۔ نیز لامکان  
میں نہ اتصال پایا جائیگا اور نہ انفصال اور نہ جہت تحت ہو گا اور نہ فوق بلکہ جملہ  
لوازم حمید و خصوصیات مکانیہ کی نفی کلی لامکان سے ہو جاوے گی اسکی تحقیق و تصدیق  
مفہوم لامکان کی حقیقت کے مشکف ہونے پر منحصر ہے۔

حدیث میں آیا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ ہمارے اوپر اس کے قبل یا اس کے ساتھ کوئی  
چیز نہ تھی البتہ اس سے وجود مکان کی بھی نفی ہو گئی تو قبل از خلق مکان کے  
اوسکا لامکانی ہونا ثابت ہوا کیونکہ از عرش تا فرش جملہ مکانات مخلوق ہیں اگرچہ  
اوس ذات مطلقہ پر لامکانی کا اطلاق بعد خلق مکان ہی کے صادق آتا ہے  
کیونکہ قبل از خلق کے جب مکان ہی نہ تھا تو پہر مکان کی نفی صحیح نہیں ہو سکتی  
لہذا بعد از خلق مکان کے اوس ذات پاک سے نفی مکان کی کر کے اوسکو  
لامکانی کہنا پڑا گوکہ اوس پر لامکان کا اطلاق بعد خلق مکان ہی کے صادق  
آتا ہے لیکن وہ ذات مطلقہ قبل از خلق مکان کے بھی لامکان کے حقیقی مفہوم  
سے متصف نہ تھی کیونکہ ذات خدا کی ہنی مگر اوس کے ساتھ کوئی مکان عرش و سما  
وغیرہ کا نہ تھا اگر اس لامکان کا یہ صحیحہ بین ایجاد کے تو بہ بات ظاہر  
ہو جاوے گی کہ لامکان کا مفہوم محدود و مقید و منجز نہیں ہو سکتا بلکہ وہ فی نفسہ غیر محدود  
و نامتناہی ہے جس میں کہ عرش مخلوق و محدود ہو گیا ہے لہذا تمام مکانوں کا  
ہنا عرش ہی ہوا اور اسے عرش لامکان کہنا پڑا اور یہ لامکان مکان عرش

کے ساتھ جیسے کہ آگے تھا اب بھی اپنے اصلی مفہوم کا مصداق ہے بالفرض اگر  
اب کہ عرش اور فرش کو جو مکانون کی صورت ہے منتفی کر دو بجایے مکان کے  
لامکان ہی رہ جاوے گا جیسے کہ قبل از خلق کے نہایت بات بھی یہاں یاد رکھنے کے  
قابل ہے کہ اس لامکان کا مفہوم صرف زمینی نہیں ہے بلکہ وجود ذات باری کے  
ساتھ متحقق ہے باوجود اس تحقق لامکان کے مکان کی نفی اس لئے ہے کہ مکان  
متعارف معیہ وجود بالذات ہے اور لامکان میں یہ تجرید و غیرہ خواص و لوازم  
جسمیہ و مکانیہ نہیں ہیں بلکہ لامکان غیر محدود و نامتناہی ہے جسکو دوسرے لفظوں میں  
علاء کہتے ہیں یہ ایک نہایت دقیق سر ہے حتیٰ سوائہ اقلے جس پر جانتا ہے  
اس سر کو ظاہر فرمادیتا ہے الحاصل اگر اس علم یا لامکان کے حقیقی مفہوم پر کسی کا  
ذہن رسا ہو جائے گا تو وہ جان جاوے گا کہ لامکان ان مکانون کے سوا ہے یعنی  
ان سے جدا کوئی علیہ مکان نہیں ہے (کیونکہ آنحضرتؐ اس کے تحت  
و فوق سے خلا کی نفی کی ہے) بلکہ لامکان ان تمام ممکنہ کی اصل ہے جو باوجود  
مبانیات حقایق کے باہم دیگر فاصلہ جسمی و مسافت مکانی نہیں ہے فی الجملہ اسکی  
معرفت اجسام و ارواح وغیرہ کے مکانون کی کشف حقیقت پر منحصر ہے جسکی مختصر  
کیفیت یہ ہے ایک مکان جسمانیات کا ہے دوسرا مکان جنیات کا تیسرا  
مکان روحانیات کا ہے اور مکان جسمانی کیفیت اور مکان جنی لطیف اور مکان  
روحانی لطیف ہے لہذا مکان جسمانیات کشف من جنات کو دخل ہوتا ہے لہذا  
شیطان نسل خون کے بدن انسانی میں سرایا کرتا ہے اور بہہ سرایا  
اوس کا ایسا ہوتا ہے کہ جمیع حواس قالب اور قلب کے خطرات پر بھی اوس کا تسلط

ہو جاتا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس جسم کثیف انسانی میں جن شیطان کا مکان لطیف ہے جس میں دوسرا جسم کثیف داخل نہیں ہو سکتا لہذا یہ مکان جنی کا مکان جسمی سے لطیف و عالی ہے اور اس مکان جنی پر مکان روح کا اعلیٰ و لطیف ہے کیونکہ خدا کے جسم لطیف میں ہی روح کا مکان ہے جس میں جسم لطیف کو بغیر این نہیں ملنی یا صرف اس جسم کثیف ہی میں نظر کرو کہ یہ عنصر خاک کا نہایت اسفل ہے جو ہمارے قالب کی اصل ہے اور مکان اس قالب میں مٹی کا اور مٹی میں بانی کا اور بانی میں ہوا کا اور ہوا میں آگ کا مکان ہے یعنی ایک مکان قالب میں چار مکان مندرجہ اور باہم متصل اور ایک دوسرے پر عالی فوق ہیں۔ اور ہر جسم اس سلسلہ مکانات کو اس طرح سے بھی دریافت کر سکتے ہیں۔

(۱) پہلا مکان جسمانیات کثیفہ کا ہے لہذا اس کثافت ذاتیہ کے باہم جہانی مکانوں میں مزاحمت و مدافعت پائی جاتی ہے لہذا آئندہ ایک جسم کثیف اپنے مکان سے خارج نہ ہو دوسرا جسم کثیف اس مکان میں داخل نہیں ہو سکتا کیونکہ وقت واحد میں مکان واحد دو جسموں کا محل ہونا محال ہے اور اس کثافت باعث جسمانیات کا قرب و بعد مکانی بدیہی ہے کیونکہ اجسام کثیف میں قریب بعد لہذا فاصل و حرکت و قطع مسافت مکانی کے حاصل ہوتا ہے۔

(۲) اس مکان کثیف میں دوسرا ایک مکان لطیف بھی ہے جو پہلے سے عالی اور اوپر فوق ہے مثلاً مکان خاک میں خاک داخل نہیں ہو سکتی مگر اس مکان خاک میں بانی و ہوا کو داخل ہوتا ہے مگر اس مکان لطیف میں بھی باہم

مراحت و راحت پائی جاتی ہے مثلاً ہوا آگہ مکان محبوس سے خارج نہو  
 دوسری ہوا اسی مکان میں داخل نہیں ہو سکتی گو کہ اجسام لطیف میں بھی کیلیک  
 مراحت ہے مگر جو مسافت کہ باعتبار مکان اجسام کثیف کے بید ہے وہی باعتبار  
 مکان اجسام لطیف کے قریب ہے لہذا جو مسافت کہ مکان جسمانیات کثیف میں  
 ہے وہی زیادہ بھی وہ مکان جسمانیات لطیف میں بمقدار کچھ زیادہ کیلئے کوتاہ  
 ہو گی **حکایت اول** اللہ تعالیٰ و سلیمان السراج نذر دھاتیں در و احیاء تصور ۱۰۰۰  
 یعنی جسے منہ کر کیا ہے سلیمان کے لئے ہوا کو اس کا بھیج کا بلنا ایک مہینے کا راستہ  
 اور وزب کو بلنا ایک مہینے کا راستہ ہے

(۱۰۰) اوس مکان لطیف میں تیسرا مکان **الطیف** ہے مثلاً ہوا میں دوسری ہوا  
 داخل نہیں ہو سکتی مگر ہوا میں نور کو داخل ہے کیونکہ ہوا کے ساتھ نور بلا مراحت  
 پایا جاتا ہے بس یہ عدم مراحت اس امر کی بدیہی دلیل ہے کہ مکان ہوا میں نور  
 کا مکان **الطیف** ہے جسے **عین** ہوا کو مکان نور میں داخل نہیں ہوتا لہذا ان میں  
 مکانوں میں بدیہی ثابت ہوتا ہے اور باوجود بعد معنوی ان دونوں مکانوں کے  
 ہوا اور نور میں اختلاف قریب محسوس ہے کہ بہ سبب غایت قریب صورتی کے  
 بعد معنوی کا امتیاز بخیر دلیل عقلی و مشاہدہ قلبی کے حاصل نہیں ہو سکتا۔

پس جو مسافت کہ مکان جسمانیات لطیف میں دور ہے وہ مکان  
 جسمانیات الطیف میں ہر ذریعے یعنی ہوا جس راہ کو ایک ماہ میں طے کرنی ہی  
 دونوں نور لفظوں میں پہنچ جاتا ہے یا آواز عدلی جس مدت میں ذریعہ ہوا کے  
 پہنچ جاتا ہے جب بروی کی اسی مسافت کو نور طے کرتی ہے چنانچہ آفتاب جہاں اب

تقریباً سارم پر ہے جسکی مسافت کرہ ارض سے ہزاروں سال کی بعید ہے مگر  
 نور کی مسافت بھی مسافت بہت ہی قریب ہے یعنی نور افق سے کرہ ارض پر  
 چند لمحوں میں پہنچ جاتا ہے گو کہ مکان الطیف میں نہایت ہی قریب ہے مگر اس  
 قریب میں بھی کچھ بعد پایا جاتا ہے کیونکہ نور حجاب کشیف سے نہیں گذر سکتا ہے  
 یا بسبب بعد مسافت کے منقطع ہو جاتا ہے یعنی جو شے کہ درلے حجاب یا بعد  
 منقطع ہے وہ اس مکان نور سے دور ہے۔

تحقیقات و مثیلات بالا سے متحقق ہوا کہ جسمانیات میں مکان در مکان ہوں  
 دیگر میں مکان مندرج ہیں مثلاً حجرہ میں ہوا اور ہوا میں نور اور ان سب سے اگلی کے  
 مراتب کثافت و لطافت کے اعتبار سے تین درجہ مرتبہ ہوتے ہیں اولاً مکان  
 کثیف میں بعید ہے وہ مکان لطیف میں قریب ہے اور جو مکان لطیف میں  
 قریب ہے وہ مکان الطیف میں اقرب ہے تاہنا ایک مکان سے دوسرے مکان  
 عالی اور بالیکہ اگر فوقیت رہی رکھتا ہے تاہنا بلحاظ اس فوقیت مرتبہ کے مکان  
 کثیف کو مکان فوق میں گنجائش نہیں ملتی یعنی مکان کثیف کی مکان لطیف میں  
 نفی ہو جاتی ہے اور مکان الطیف کا مکان لطیف کے لئے بمنزلہ لاسکان کہ ہے  
 اور ان درجہ سے بہ آخری نتیجہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ سلسلہ جسمانیات ہی  
 پر غنمی نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس اعلیٰ مکان الطیف میں انجی نقص باقی ہے  
 لہذا حکما کا مقولہ ہے کہ اجسام تحت نفوس و عقول واقع ہیں اور اسبطرین  
 اشارہ ہے قولہ تعالیٰ میں ہر ابراہیم کو ملکوت السموات والارض یعنی  
 ہم دکھلائے ہیں ابراہیم کو ملکوت آسمانوں اور زمین کے جس نے ٹاہن ہوتا ہے

کہ مقام ملکوت کا فوق عالم اجسام اور باطن ارض و سما ہے اور نیز قولہ تعالیٰ  
 و بیدار ملکوت کل شیء اس سے ہر شے میں روح کا تحقق ہوتا ہے اور قولہ تعالیٰ  
 وان من شیء الا یسبح بحمده سے بھی ہر ایک چیز میں روح ثابت ہوتی ہے غرض اجسام  
 کے ساتھ ارواح و ملائک کا وجود عقلاً و نقلاً ثابت ہے اور اس عالم روحانیات کا  
 اسفل ملائک سفلی میں جو متصرف و مدبر عالم اجسام ہیں اور مکان روحانیات اسفل  
 پر مکانی روحانیات اعلیٰ کا فوق و عالی ہے اور یہ مکان نہایت سریر النفوذ  
 والیر ہے اس کمال نفوذ کے سبب سے بے روک و ٹوک اجسام عالم میں احکام  
 جاری ہوتے ہیں اور اسی نہایت سرعت کی وجہ سے جبریل علیہ السلام اپنے  
 مقام اعلیٰ سے ارض سفلی پر طرفۃ العین میں پہنچتے ہیں اور یہ روحانیات  
 اعلیٰ اور اس کے مکان اس قدر لطیف و قریب ہیں کہ سب کمال لطافت و قربت  
 کے روحانیات سفلی کے نظردن سے غایب ہیں لہذا ان کا مکان بھی سب  
 اکثرت و تنہا سے نہایت ہی عالی ہے اسی لطافت و علو و مرتبت کے وجہ سے اجسام  
 کثیف و لطیف اوکو حاجب نہیں ہو سکتے عرش و فرش انکا ایک دم و یکدم سے  
 باوجود اس کمال سرعت و قربت کے اس مکان میں بھی فوسے بکرتے ہیں کہ یہاں  
 دم و قدم بلکہ مفار طرفۃ العین حرکت کی حاجت پائی جاتی ہے لہذا اس کے نسبت  
 عرش و فرش میں مسافت ثابت ہوتی ہے اگرچہ یہ ملائک بلحاظ اپنے کمال  
 سرعۃ تسیر کے آن و اوجر میں مقصد تک پہنچتے ہیں مگر لغرض حرکت منافی  
 کمال ہے لہذا ان پر دو اکثرت ارواح کی لطافت میں بھی تفاوت ہے اور بلحاظ اس  
 تفاوت لطافت کے ایک مکان دوسرے مکان پر فوق و عالی ہے اور ان

سب پر قلم اور عقل کل مخلوق اول جو مصداق اول ما خلق الله القلور (الترغی) اور اول ما خلق الله العقل (الطہائی) ہے فوق و اعلیٰ ہے بلحاظ کمال علوی مرتبہ کے اس مکان میں دوسرے کسی مخلوق کو دخل نہیں یہ مکان اس قدر اعلیٰ و اشریف ہے کہ سب اکندہ اس کے تحت میں ہیں اور یہ سب پر محیط ہے عرش و فرش مثل ایک ذرہ ہے کوئی ذرہ اس سے دور نہیں یہ ایک جسکو عقل کل یا قلم اعلیٰ یا روح الروح بھی کہتے ہیں نہ متحرک ہے اور نہ ساکن اور نہ متصل عالم ہے اور نہ منفصل اور نہ داخل عالم ہے اور نہ خارج کیونکہ یہ سب اوصاف جسمانیات ہیں غرض یہ عجیب و ربوبیت ہے کہ چشم بصیرت اسکی بعینہ میں کو رہے۔

سہر چند مکان اس روح کا نہایت ہی العطف ہے لہذا جمیع اکندہ پر یہ اعلیٰ اور سب پر محیط ہے اور تمام اکندہ سے اسکو بغایت قرب ہے باوجود اس قرب کے اس مکان میں گونہ بعد بھی ہے لہذا اعلین نامی اوس سے دور ہے اور باقیین نامی دور کیونکہ ہر قدر لطافت ہوتی ہے قرب و احاطت بہت ہی ہے لہذا انقباض باقی ہے کیونکہ یہ انقباض ختمی بھی مرتفع نہیں ہو سکتا پس یہ نقصان خواہی کیسے ہے لہذا یہ مکان عالی جو سب مکانات کا منتہا ہے اوس پر اعلیٰ مکان خدا ہے لہذا مکان اللہ کا یعنی عا جو لامکان ہے۔ جمیع اکندہ مخلوق سے اعلیٰ و اقدس ہے پس اس تقدس و تنزیہ کے باعث لامکان کے نسبت حلول و حماسات و محافات کی اضافت روا نہیں کیونکہ لامکان فوق جمیع اکندہ ہے اور باوجود اس فوقیت کے سبے یکساں قریب ہے لہذا یہاں بعد و فصل مکانی

گوہر گزہ درخت بنین کیونکہ علی بن غیر شاہی اور سافلین شاہی مثل ایک نقطہ سوہوم کے جو  
جس میں مسافت کی گنجائش بنین دوسرا مکان میں بعد مسافت پہنچیں ہے  
اور اسکی دوسرے تمام شاہی و نام شاہی کو محیط ہے اگرچہ ہم اعتبار احاطت کا باعتبار  
شاہی کے ہے ورنہ نام شاہی میں اعتبار احاطت کی بھی گنجائش بنین لہذا لکھنا  
کسی مکان جسمانیات و روحانیات میں طول و نزول بنین فرما کیونکہ شاہی غیر  
شاہی کا محل نہیں ہو سکتا اور نہ اس نامکان میں کسی مخلوق کا داخل ہو سکتا ہے  
کیونکہ غیر شاہی میں شاہی کا داخل غیر شاہی کو شاہی کر دیتا ہے اور یہ نامکان بقا  
ارفع و بڑھتا ہے بل لایہا نیست ہے پس لایہا نیست کے ساتھ نہایت کی شاکر  
محتاج ہے۔ اس طرف اشارہ کیا ہے امام غزالی رحمہ اللہ علیہ نے کہ کافی ذاتہ  
سواہ و لا فی سواہ ذاتہ یعنی نامکان میں مخلوق کا دخول بنین اور مکان  
مخلوق میں خدا کا حلول بنین۔

چونکہ اس مکان کا کبیر فی حد ذاتہ ہے چونکہ وہ جو کہے کیسے و نہ ہو  
لہذا یہ مکان عین نامکان ہے اگرچہ وہ نامکان ہے مگر مکان سستہ ہے  
وہ ہو سکتا ہے (بالجائز) مگر اس میں یہ ہے کہ یہ مکان تنزیہ حقیقت ہر شے ہے  
یعنی نامکان الہی حقیقت جمیع ممکنہ صورتیں ہے لہذا باوجود اصناف مکان کے  
وہ مکان سے متغیہ ہے لہذا اسکا مکان مخلوق کا نامکان ہے جس میں اتحاد  
نہ طول اور نہ عرض ہے نہ طول اور نہ باطن و بیہشت ہے نہ چپ و راست نہ اوپر  
ابتدا ہے اور نہ انتہا اور نہ اس میں انفصال ہے اور نہ انفصال کیونکہ یہ تمام  
نور ذات جسمی و خلقی ہیں و سبحانہ تعالیٰ عما یقولون علو اکیداً۔



اگرچہ شرع میں اوس لامکانی کے نسبت مکان کا اطلاق وارد ہے  
 مگر سابقہ ہی اوس سے خصوصیات و لوازمات جسمی کی نفی بھی کی گئی ہے جبکہ  
 اس حدیث سے ظاہر ہے جن ابی سرزین قال قلت یا رسول اللہ ابن کائنات رہا  
 قبل ان یخلق خلقہ قال فی عمامہ ما تحذہ ہواہ وما فوقہ ہواہ وخلق عرشہ  
 علی الذی یقعد وایتھب علی نرین سے کہ کہا میں نے یا رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وآلہ وسلم کہا کہ تہا پروردگار ہمارا پہلے اسکے کہ پیدا کرے اپنے خلق کو  
 فرمایا حضرت نے کہ ہا عمامہ بن نہ تھی پہلے اوس کے ہوا اور نہ تھی اور اوس کے ہوا  
 پیدا کیا عرش کو بانی پر روایت کیا اسکو نرنہی نے نہ تھارہیں حدیث سے  
 ہوا سے مراد خلق کیا ہے جبکہ عمامہ کے تحت و فوق سے غلام کی نفی ہو گئی تو اس کا  
 مفہوم ناشابی و غیر محدود و غیر متغیر ہوا لہذا مکان و اوصاف مکان اسکے اس سے  
 کلی منفی ہو گئی اگرچہ اس جگہ سوال میں لفظ ابن کا مکان کو ثابت کرتا ہے مگر  
 جواب میں قبل از خلق مکان کے آتے لہذا مکان کا نام عمامہ فرمایا ہے (چنانچہ  
 نرنہی نے نیز بن ہارون سے عمامہ کی معنی العمامہ یس معہ شئ بتلایا ہے) اور  
 اس عمامہ سے مکان متعارف کے اوصاف تحت و فوق کی نفی فرمادی ہے  
 چونکہ اوصاف الہیہ میں لفظ کان کا جو افعال ناقصہ سے ہے استفادہ دوام کا  
 تختہ ہے لہذا لہذا لامکان قبل از خلق و بعد از خلق مکان کے بھی کیا ثابت  
 رہتا ہے لہذا ان حکماکان میں اسی شان لامکان کا بیان ہے الحاصل  
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جو وہو مکانہ یعنی عرش کو اوس کا  
 مکان فرمایا ہے اوس سے مقصود اوس ذات ملن کی اظہار عظمت و توقیت

اور اسکی وسعت احاطت ہے کیونکہ مکان عرش تمام اکند تختیانہ پر محیط ہے  
اور اسکی یہ وسعت آیہ کریمہ وسیع کر سید السموات والارض سے ثابت ہے  
جبکہ لامکان فوق مکان عرش ہے تو لامکان کی وسعت جیسے اکند تختیانہ پر بھی  
محیط ہوئی پس اس لامکان کی یہ ایسی وسیع احاطت ہے کہ از عرش تا فرش  
کسی مکان کا اس سے خارج ہونا غیر ممکن و محال ہے۔

چنانچہ حاکم نے ابن عباس سے جو روایت کی ہے کہ ملائک حاملان عرش  
اسقدر کبیر الجحیم و غیظ الوجود ہیں کہ سر اونکا نزدیک عرش معلے کے ہے اور  
قدم انکے تحت الثرے میں ہیں صاف طور پر حاملان عرش کی وسعت  
واحاطت ذاتی پر دلالت کرتی ہے جس سے عرش کی احاطت معنوی بھی  
سب مکانوں پر ثابت ہوتی ہے جسکی کیفیت و حقیقت عرش کی معرفت کے  
بغیر معلوم نہیں ہو سکتی اور جبکہ عرش کی حقیقت معلوم ہو جاوے گی تو سائنہ عرش  
پر ذات حق سبحانہ تعالیٰ کے استوار و فوقیت کی حقیقت بھی منکشف ہو جائے گی  
تو پھر اسکی احاطت و فوقیت ذاتی کا انکار کیطرح ممکن ہی نہوگا خدا جسکو چاہنا  
ہے اپنے ربوبیت کے ان اسرار کو اوپر کر دیتا ہے ذلک فضل اللہ  
یؤتہ من یشاء واللہ ذو الفضل العظیم۔

اس امر کی تحقیق میں عبد الوہاب ثعلبی نے شیخ ابوطاہر قزوینی کی  
کتاب سراج العقول سے ایک طویل تقریر نقل کی ہے اسکا حاصل اتنا  
حب حال اس مقام کے یہ ہے کہ عرش اعظم مخلوقات سے ہے بسبب  
استزادہ کرنے کے تمامی خلق اللہ پر پس صحیح نہیں ہے نخل جانا کسی شے کا عرش

کے استوار سے اور حق سبحانہ نے اسے فوق ہے عرش پر یعنی فوقیت  
 رتبہ کے نہ یعنی فوقیت مکان کے اور اسکی بیان یوں ہے کہ ہم جب نظر  
 کرتے ہیں اپنے فوق پر تو جانتے ہیں ہوا کو اور پھر جب نظر کرتے ہیں ہم  
 فوق ہوا کے تو دیکھتے ہیں اپنے اوپر آسمان پر آسمان پر جب دیکھتے  
 ہیں اپنے دنوں میں فوق ہوا کے تو جانتے ہیں ہم کرسی کو اور جب جانتے  
 ہیں اپنے بصر کو فوق کرسی کے تو جانتے ہیں ہم عرش عظیم کو جو وہ فتنے ہے مخلوق کا  
 کا اور ما فوق عرش کے نہیں دیکھتے ہم دہان فکر کے رسائی کی کوئی چیز یقیناً پس  
 تہرگی ہماری فکر وہیں بالضرور اس واسطے کہ فکر کی رسائی ہوتی ہے انتہا سے  
 اجسام تک جو وہ عرش ہے دہان ہم دیکھتے ہیں رویت قلبی بصارت عقلی سے  
 بارگاہ تعریف رحمان کی جمیع مخلوقات میں اس کے اور ظاہر کرنا وجود سے ان کے  
 ذوات و صفات کو کیونکہ رتبہ غائی کا فوق ہے رتبہ مخلوق پر بیشک وہ فوقیت  
 رہتی ہے جیسا کہ اوپر گزرا اور یہ فوقیت مباین ہے اس فوقیت کے جو عرش کو  
 حاصل ہے ماتحت بر اپنے یعنی کرسی و آسمانوں و زمینوں پر اس واسطے کہ فوقیت  
 عرش کی اور ماتحت اس کے کی نہیں ہے مگر بالجهة والمکان -

یہ نہایت دقیق امر ارہم جناب مولوی صاحب کے خدمت میں بادب تمام یہ  
 عرض ہے کہ یہاں نزاع نقلی کو کام نفاذ میں اور انکار میں جلدی نہ کریں کیونکہ یہ تمام  
 جہاد صرف اس وجہ سے پیدا ہو گیا ہے کہ اس مکان اللہ کو جو عین الامکان ہے  
 مثل مکان مخلوق کے سمجھا گیا ہے اسی وجہ سے عقلی شبہات اور نقلی  
 تعرضات پیدا ہو گئے ہیں اگر مکان و الامکان کی تہوڑی سی حقیقت بھی منکشف

ہو جاوے تو شائع کی اصلی غرض کمال جاوگی اور نفی لغزعات اور عقلی شبہات  
بھی مرتفع ہو جاوینگے لہذا امید ہے کہ اس بیان پر نہایت سکون و وفار کی  
نظر ڈالی جاوے گی کیونکہ یہ ایک دقیق و عمیق ہے پس اگر خیال نہایت  
نہ آوے تو اس سے قطع نظر کیجئے کیونکہ یہ بحث بطور جملہ معروضہ کے واقع ہو گئی  
ہے اصل مقصود اس ذات مطلق کی قربت ہے۔

اس بحث کو بیان اس بات پر ختم کرتا ہوں کہ میں فی الحقیقت حق سبحانہ تعالیٰ کے  
لامکانی ہونے میں مولوی صاحب کے ساتھ متفق ہوں اور اس ذات مطلق کو  
مکانات اجسام میں حلول کرنے اور اجسام کے ساتھ متحد ہونے بلکہ جمیع خلص  
مکانیہ و لوازم سمیہ و اوصاف خلقیہ کے ساتھ متصف ہونے سے فی حد ذاتہ منزہ  
و مقدس جانتا ہوں چونکہ میں لامکان کو عرش کے اوپر کسی فاصلہ پر نہیں جانتا  
بلکہ معرفتاً و ذوقاً میرے عین یہ ہے کہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کی لامکانی ہے اور  
لامکان تمام الکتہ پر محیط ہے لہذا میں حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت و قربت ذاتیہ  
کا مستحق ہوں جس کے دلائل نقلیہ و براہین عقلیہ و برج ذیل کرتا ہوں اور امید رکھتا  
ہوں کہ مولوی صاحب اس پر صرف ایک خط سیری ڈال کر انکار میں جلدی نہیں  
کئے بلکہ بعض نظر ملاحظہ فرمادیں تو یقیناً کامل ہے کہ بالآخر مولوی صاحب کا خیال  
میرے اس بیان کے موافق ہو جاوے گا کیونکہ مولوی صاحب نے تو اس ذات  
مطلق سے مکان کی نفی کی ہے اور میں نے نفی مکان کے ساتھ جہت کی  
نفی بھی کی ہے کیونکہ مکان کو جہت لازم ہے پس جب مولوی صاحب نے  
مکان یعنی ملزوم کی نفی کی ہے تو اس کے ساتھ ہی جہت یعنی لازم کی بھی

نفی ہو جاتی ہے اور جہت میں فوقیت انصالی و انفصالی داخل ہے لہذا جبکہ  
اوس ذات مطلق سے قید و مکان و جہت و فوقیت انصالی و انفصالی کی نفی  
ہو جاوے تو پھر اوس کی قرب و اعاط و معیت کا ثبوت بآسانی ہو جاوے گا  
واللہ الموفق والمعين وبہ نستعين

سب سے قوی اور پہلی دلیل شرعی نفس قرآنی ہے قرآن بھی نہ تعالیٰ فرمایا ہے  
کہ کان اللہ بکلی شئی خبیطاع و اما الا اللہ حصی فی جہتہ مع العز اللہ کا  
ہر شے پر محیط ہے یہ اس ظاہر ہے کہ کان صفات البیہ میں استعارہ دوام کا  
بخش ہے جبکہ کان اللہ بکلی شئی علیم سے ظاہر ہے اور بیہ بھی بدیہی امر  
ہے کہ اللہ علم ذات جامع جمیع صفات جلال کمال جس سے کوئی صفت خاص  
نہ لغتاً مراد ہو سکتی ہے اور نہ عرفاً سمجھی جاتی ہے مثلاً اللہ کا مدلول سہ خاص  
عام کے تصور میں ذات الکی ہے کیونکہ ذات کے کسی صفت خاص کا مراد لینا  
خلاف محاورہ ہے لہذا اسم مبارک اللہ کا مدلول ذات ہی ہے کوئی صفت  
علم یا عزت وغیرہ نہیں ہے کیونکہ یہ لفظ اللہ کا بمعنی حقیقی حکم فی المنی کا حکم  
کہتا ہے اور ضمیر کا مرجع ذات ہے پس اس صحت میں یہ دونوں لفظیں  
صرف اللہ تعالیٰ کی اعاط ذاتی پر قطعی الدلائل ہیں جس میں تاویل کی  
گنجائش نہیں۔

بعضوں نے یہ گمان کیا ہے چونکہ حق سبحانہ تعالیٰ نے دوسرے  
مقام میں فرمایا ہے کہ وان اللہ قد احاط بکلی شئی علیم یعنی بتحقق اللہ تعالیٰ  
احاط کیا ہے ہر شے کو علم کے ساتھ لہذا وکان اللہ بکلی شئی محیطاً

کی احاطت بھی علمی ہے کیونکہ ایک آیت میں مطلقاً ذکر احاطت کا آئی ہے اور  
دوسری آیت میں احاطت کو جو علم مفید قرار دیتا ہے لہذا بقاعدہ اصول فقہ کے  
مطلق محمول ہو تب سے مفید پر۔

اسکا جواب مفیداً رسالہ التفریح فی التشیب بین دیچکا ہوں خلاصہ اسکا  
ابرہہ یہ ہے کہ اول تو عقایدات میں اصول فقہ کی سند مستند نہیں ہو سکتی ثانیاً  
اصول فقہی خاص شافعیہ کا ہے حنفیہ کا اصول فقہی اسکے مخالف ہے یعنی خفیہ یا  
عام بر حکم عام کا اصرار خاص پر جو خاص کا کرنے ہیں لہذا بموجب اس اصول  
فقہی کے پہلی آیت میں بلا فید کسی صفت کے مطلقاً احاطت ذاتی ہی یہاں دیکھی  
اور دوسری آیت میں ذاتی یعنی بغیر احاطت علمی کے مفید ہوگی ثالثاً  
بفرض تسلیم اصل فقہی شافعیہ کے بھی سہارا ہی مطلب حاصل ہوگا کیونکہ وہاں اللہ  
بیکمال نفی محیطاً میں احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً ہے اور دوسرے آیت  
و ان الله قد اعطى بكل نبي علما من ربي ذات مطلق بقید صفت علم کے  
مفید ہوئی ہے تو ظاہر ہے کہ اس بقید صفت علم میں بھی وہی ذات مطلق  
باقی رہتی ہے کیونکہ ذات مطلق ہی پر صفت علم کی بقید راہد ہوئی ہے تو  
اس دوسرے آیت سے بھی احاطت علمی کے ساتھ ہی احاطت ذاتی مفہوم  
ہوئی کیونکہ صدق احاطت علمی کا بغیر از احاطت ذاتی کے محال و باطل ہے یہی  
وجہ ہے کہ لجاما مفہوم عوام کے اکثر اہل علم نے احاطت ذاتی کی قبول احاطت  
علمی سے بھی کی ہے سو کوئی صاحب رسالہ احسن البرہان میں فرماتے ہیں  
جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قرب و معیت و احاطت عالم کے ساتھ

ذاتی نہیں ہے بلکہ علمی ہے کیونکہ اللہ جل شانہ نے فرمایا ہے کہ وان الله قد  
 احاط بكل شيء علما ۱۸۰ ایہا ان علما تميز واقع ہے اور فائدہ تميز کا یہ  
 ہے کہ تکلم کی مراد کو فہم کر کے اس کے کلام سے ایہام کو رفع کر دے  
 یعنی وہاں اللہ بکمال شیء بمحاطع ۱۸۱ میں بغیر ذکر تميز کے احاطت کا ذکر  
 نہیں ہے لہذا معلوم نہیں ہو سکتا تھا کہ یہ احاطت بالذات ہے یا بالعلم میں جب  
 رفع ہو گیا یہ ایہام آیت اول میں تميز کے ذکر سے نہ دوسری آیت کی احاطت  
 ہی علمی ہوئی ورنہ یہ احاطت ذاتی ہو تو پہلی آیت کی تميز لغو ہوگی اور یہ محال  
 ہے کلام الہی بنیٰ لہے اگرچہ مولوی صاحب کا یہ استدلال بھی اسی طرز استدلال  
 کے قریب ہے جس کا جواب ابھی لکے اوپر گزر چکا جس سے اس کا جواب بھی  
 حاصل ہو سکتا ہے چونکہ مولوی صاحب نے اس پہلے استدلال کو دوسرے  
 رنگ میں پیش کیا ہے لہذا اسی جواب کو دوسرے رنگ میں بدل دیا جاتا  
 ہے کہ یہ استدلال ناقض ہے کیونکہ دعویٰ تو یہ کیا گیا تھا کہ قرٹ معیت  
 و احاطت علمی ہے اور جو دلیل اس کے ثبوت میں پیش کی گئی ہے وہ  
 محض صفت احاطت علمی کی آیت ہے جس میں علما تميز واقع ہوئی ہے جس کا  
 نتیجہ قسب و معیت علمی نہیں نکلا جس سے موافقت دعویٰ کے چاہئے تھا کہ اس  
 آیت احاطت کے ساتھ دوسری کوئی آیت قسب و معیت کی ایسی پیش کی جائے  
 جس میں علما تميز واقع ہوئی ہو حالانکہ قسب و معیت کے باب میں ایسی کوئی  
 آیت نہیں ہے تو پہر آیت احاطت کی دلیل سے جملہ آیات قسب و معیت ذاتی  
 کو علمی پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے اگر مولوی صاحب کا خیال یہ ہے کہ

معیت و احاطت مترادف المفہوم ہیں انکے درمیان کوئی امتیاز نہیں ہے  
 تو پھر کیا وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی احاطت کو عام طور پر فرمایا ہے کہ  
 اَلَا اِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّخِيطٌ ۝۲۰ یا کہ ان ربك احاط بالناس باخاص کیا ہے  
 اس احاطت کو کافرون کے ساتھ کہ واللہ بمحض بالکافرین ع ۲۰ اور بخلاف  
 اسکے اپنی معیت کو خاص کیا ہے مومنین و صابرین و متقین و محسن کے  
 ساتھ اور فرمایا ان الله مع المؤمنين و ۱۰ ان الله مع الصابرين ع ۲۰ ان الله  
 مع المتقين ع ۱۰ و ان الله مع المحسنين ع ۳ پس اس سے ثابت ہو کہ  
 احاطت و معیت میں عموم و خصوص کی نسبت ہے لہذا معیت کو احاطت لازم ہے  
 اور احاطت کو معیت لازم نہیں ہے کیونکہ معیت میں اعانت و امداد شامل  
 ہے لہذا معیت کا استعمال استمداد و استعانت میں کیا جاتا ہے جیسا کہ حضرت  
 موسیٰ نبیا و علیہ السلام کا و ان الله معنا کنا یا و ان معی ربی سیمہدین ع  
 فرمایا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا و لا تحزن ان الله معنا ع ۱۲ فرمایا اس  
 بات کا شاہد عادل ہے بخلاف ان کے احاطت میں اس اعانت و استمداد  
 وغیرہ کی شرط نہیں ہے۔ قطع نظر اسکے معیت و احاطت کے مفہوم میں فریک  
 و دقیق امتیاز بھی حاصل ہے جبکہ کشف منازل و مراحل سلوک میں ہوتا ہے لیکن  
 یہہ فرق ظاہری تو بدیہی ہے کہ ملازم و مجرم و دوزان سلطان کی رعیت و  
 حکومت میں داخل اور اسکے زیر نظر و حضوری میں شامل ہیں مگر ملازم مصفا  
 سلطان ہوتا ہے اور مجرم عین حضوری سلطانی میں بھی مقید و محصور کہلاتا ہے  
 پھر مان اصل استدلال مولوی صاحب کے طرف رجوع کر کے حجت الزامی کے



طور پر ہم یہ جواسیتے ہیں کہ ان اللہ قد احاط بكل شیء علما میں ہوا جو  
 تیز علم واقع ہونے کے ابہام ہی واقع ہے کیونکہ اس احاطت علمی کے بھی  
 دو شان ہیں ایک احاطت علمی مع الذات دوسرے احاطت علمی بغیر ذات  
 جیسا کہ مولوی صاحب کا خیال ہے پس جبکہ اس اسیتے یہ ابہام رفع  
 نہیں ہو سکتا ہے تو ناگزیر دوسری آیتہ و كان الله بكل شیء محیطا  
 کے طرف رجوع کرنا پڑتا کہ اس احاطت علمی کا ابہام احاطت ذاتی  
 سے رفع ہو جاوے یعنی یہ احاطت علمی مع الذات کے اور بغیر ذات کے  
 نہیں ہے اور پھر ہم اس حجت الزامی سے قطع نظر کر کے کہتے ہیں کہ  
 بیشک آیتہ اول میں علما تیز واقع ہے اور بلاشبہ یہ تیز رفع ابہام کے  
 لئے ہے کیونکہ آیتہ کریمہ و كان الله بكل شیء محیطا میں احاطت ذاتی کا  
 عام ذکر ہے اور چونکہ ذات الہی جمیع صفات علم و قدرت وغیرہ کی جامع ہے  
 لہذا اللہ تعالیٰ نے اپنی مطلق احاطت ذاتی کو دوسری آیتہ میں صرف ایک  
 ہی صفت علم کے ساتھ مقید فرمایا تاکہ اس سے دوسرے صفات قدرت  
 و نصرت وغیرہ کی احاطت کا ابہام رفع ہو تو اس صورت میں فائدہ تیز کا یہیہ  
 حاصل ہوا کہ یہ عام احاطت ذاتی مع العلم ہے بالقدرة و بالنصرت وغیرہ  
 نہیں اس عام احاطت ذاتی کے ساتھ صفت علم کی تخصیص میں اسرار  
 و حقیقہ میں جن سے بعض خصوصیات کا ذکر آئندہ مفصلاً کریں گے مختصر یہ کہ  
 واللہ محیط بالکائنات میں کفار پہ اپنی احاطت ذاتی کے اسد لال سے  
 لمقصود بالذات اظہار احاطت علمی ہے یعنی اس بات کا جملہ نامعلوم ہے

کہ اللہ تعالیٰ ان کافروں کے سب کام جانتا ہے کیونکہ اس سے کوئی  
 بات انکی جہی نہیں رہ سکتی لہذا اللہ تعالیٰ انکے تمام اقوال و افعال اور افعال و اقوال  
 کا بدلہ دیکھا کیونکہ بطرح اوسکی ذاتی احاطت سب پر شامل ہے اسبطرح سب  
 جزایات و کلیات کا علم ہی اوسکو حاصل ہے کیونکہ بلحاظ عموم احاطت ذاتی کو  
 اوسکا علم ہی نہایت وسیع ہے اسی مروت کو ابراہیم علی نبینا وعلیہ السلام  
 قوم نمرود کے تھذیری جواب میں ظاہر فرمایا کہ ولا اخاف ما تشعرون بہ  
 اِنَّ اِنِّیْ اَنْشِءُ رَبِّیْ شَیْئًا وَّسِعٌ ذَٰلِیْکَ شَیْءٌ عَلٰمًا فَلَا تَمْتَدِّحُوْنِیْ بِہٖ ؕ اَیْنَ تَم  
 جو اپنے بتوں سے جھکو ڈالے ہو میں اون سے نہیں ڈرتا کیونکہ تمہارا  
 معبود کوئی ارادہ نہیں کر سکتے اور نہ علم و قدرت کہتے ہیں تو پھر وہ میرا کیا  
 کر سکتے ہیں یاں وہی ہوگا جو چیز کہ میرا چاہے کیونکہ میرے رب کا علم سب  
 چیزوں کو سمایا ہے لہذا کوئی چیز اوسکے قدرت سے باہر نہیں تو پھر اوسکی  
 وسعت علم اور کمال قدرت سے غم کیوں نصیحت نہیں کیڑتے پس وسیع ربی  
 کل شیء علما کے قول سے ابراہیم علی نبینا وعلیہ السلام کی یہ حجت کافروں کی  
 تقریر ہے واللہ یحیط بالکافرین کی کیونکہ اس احاطت ذاتی کا ثمرہ یا نتیجہ  
 معیت علمی ہے یا اس ذاتی احاطت کے استدلال سے اصل مقصد و اغیار  
 و مست و احاطت علم ہے چنانچہ سورۃ طلاق کے آفرین کفار کی جہالت  
 و عداوت اور انکو اپنی سختی حساب و شدۃ عذاب سے ڈرا کر اور ایمانداروں کے  
 جزا سے آخرت کے ذکر کے ساتھ فرمایا ہے کہ اللہ الذی خلق سبع سموات  
 و من الارض مثلین یُنَزِّلُ الْاَمْوَانَ لَعَلَّوْا ان اللہ علی کل شیء قَدِیْرٌ اِنَّ اللہ

قل احاط بكل شیء علماً یعنی وہ اللہ جو منزلے کفار اور فجار کے اعلیٰ اور  
 پر پوری قدرت رکھتا ہے بید کیا ہے ساقون آسمانوں کو اور بید کیا زمین سے  
 مثل اونکے یعنی ساتھ ملے تہہ بہ تہہ اور جاری ہے حکم اللہ کا آسمانوں اور  
 زمینوں میں تاکہ معلوم کرو تم کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قدرت رکھنے والا ہے اور  
 ہر چیز کا جلنے والا ہے تو کیا اس کا علم تمام اشیاء پر احاطہ کیا ہو ہے۔ پس  
 غور کرنے والے بظاہر ہو گا کہ اسکے اور اللہ تعالیٰ نے کافروں کو سب سے  
 عذاب سے ڈرایا اور مومنوں کو اپنے انعام کی بشارت دی اور اسکے ثبوت  
 پر اپنی صفت خلق ارض و سماوات کی دلیل پیش کی کیونکہ خلق کے لئے خالق  
 کو اپنے مخلوقات کا علم ضروری ہے جیسا کہ اَلَا یَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ سے ثابت ہے اور  
 یہ صفت قدرت کی بھی ضرورت ہے کیونکہ خلق و ذکون عالم میں صفت علم و قدرت  
 کو بہت بڑا دخل ہے جبکہ ثبوت ہم آئندہ دینگے تاکہ عالم کو بیدار کر کے پہلو میں  
 حکمرانی کر سکے پس جو ذات کہ ان دونوں اہم امور پر قادر ہے تو اون دوسرے  
 دو امور حزا و سزا پر بھی ضرور ہی قادر ہوگی تو ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ ہر  
 شے پر قادر ہے اور اس کا علم وسیع کے احاطہ سے کوئی چیز خارج نہیں ہے  
 یہاں یہ نکتہ قابل غور و فکر ہے کہ ہر شے پر اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت کا ذکر  
 فرمایا احاطت قدرت کو بیان کیا بلکہ اپنے علم کے ساتھ احاطت کو تعلیل فرمایا۔  
 اسوجہ خصوصیت کے نسبت ہم آئندہ کچھ اشارہ کریں گے وہاں اللہ التوفیق۔

اذ یہ امر بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ جنی سبحانہ تعالیٰ نے ایک مستقیم  
 پر احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً فرمایا ہے اور دوسرے مقام پر اپنی ذاتی احاطت

مع اعظم بایں کیا ہے تاکہ سر عدم امکان انفکاک ذات و صفات متحقق ہو جس سے  
ذات و صفات کی ہر دو احاطت معانیت ہو جسکی تفصیل آئندہ بر محل ہوگی بہر حال  
کہیں احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً کرنا اور کہیں صفت سلم کے ساتھ اسکا مفید ہونا  
حسب اقتضا سے حال و فریضہ مقام کے ہے لہذا ملکہ جانیے کہ جہان مطلق  
سے زبان مطلق ہی رکھیں اور جہان مفید سے اسکو مفید سمجھیں کیونکہ اللہ جل شانہ  
یا اس کے رسول مقبول نے جہان کہیں کہ احاطت و سمیت ذاتی کا ذکر مطلقاً کرنا  
مناسب جاننا فرمایا ہے اور جہان جس صفت کے ساتھ اسکو مفید کرنا چاہا کیا ہو  
پس ہر دو کی تصدیق ہم پر واجب ہے **سَبِّحْنَا الْمَلَائِكَةَ الذُّلَّتْ وَاتَّبَعُوا الرَّسُولَ فَاسْكُتُوا**  
سبح الشاہدین

اگرچہ اس آیت کریمہ سے بلا شک شبہ احاطت ذاتی مؤثبات ہو جاتی ہو  
مگر خوب یاد ہے کہ یہ احاطت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کی شافی تفریبہ و تقدیس آگاہ نہیں  
ہے کیونکہ حق سبحانہ کی یہ احاطت مثل اس کے نہیں ہے جیسے کہ کرہ ساچار و ن  
طرف کے کرہ ارض کو احاطہ کیا ہوا ہے اور نہ اسکی احاطت ایسی ہے جیسے کہ دایرہ  
اپنے مرکز پر محیط ہے اور نہ یہ احاطہ جسم پر چمڑے کی یا بدن پر قمیص کی احاطت  
کے مانند ہے اور نہ اس ذاتی احاطت کی احاطت بشابہ اس آتش کے ہے  
جو آہن پارہ کے اندہ باہر ہر جز و پارہ کے محیط ہو کر اسکو اپنا ہم نگر بنالی ہے  
تعالیٰ اللہ عن ذلک علواً کبیراً۔

مثلاً جسم ایسا جو ہر ہے جو قابل ابعاد ثانیہ ہے اور جو ہر وہ ہستی ہے  
ہے جس سے اس ذاتی شے کا تحقق و حصول ہے پس جو معدود لول و عرض حق

اوس ذات مبہم پر وارد ہو کے ہیں وہ سب اعراض ہیں اور وہ ذات مبہم جو معروض بنی ہے وہ وجود شے ہے پس ہر شے میں دو چیزیں ہوں گے ایک تو وجود شے دوسری صورت شے اور صورت جو عبارت ہے طول و عرض و عمق اعراض مجتمہ سے اسی میں اختلاف و تعدد ہے کیونکہ تغایر صورتوں میں ہے اور یہی تغایر صورت کا وجہ امتیاز یک دیگر ہے اور وجود اشیا میں یہ تغایر و تعدد نہیں ہے بلکہ یہ وجود بلا اتحاد و علول اور بغیر تجزی و تحلیل کے تمام اشیا میں باری اور جمیع اجسام پر عادی ہے اور کوئی جزو مبہم کا اس احاطہ ہستی سے خالی اور خارج نہیں ہے۔

فانفوا انہ سر غریب و رفر عجیب۔

(۲) حق بجا نہ نعالے فرما ہے وہو معکم ایما کنتم واللہ ما تعلم (نقص) اور وہ اللہ تمہارے ساتھ ہے (کیونکہ ضمیر ھو کا مرجع ذات ہے) جہاں کہیں کہ تم ہو (خواہ زمین کے اندر یا زمین کے اوپر یا آسمان کے نیچے یا آسمان کے اوپر یعنی دنیا و آخرت میں) لہذا ایما عموم مکان کے لئے لایا گیا اور کنتم افعال ناقصہ سے بیان کیا تاکہ عموم زمان بھی ثابت ہو۔ اور پھر اس عموم محبت ذاتی مع العلم کی مناسبت سے فرمایا کہ ما تعلمون بھیلا یعنی ہر مکان و زمان میں جو کچھ کہ تم کرنے ہو وہ دیکھنا ہے کیونکہ یہ ربوبت افعال کی جسکی تعلق ذات کے ساتھ وابستہ ہے وہ متعلق بعلم شہوری ہے اور علم شہودی بغیر از محبت ذاتی کے متحقق نہیں ہوتا لہذا دوسرے مقام پر ارشاد فرمایا کہ ولا یستخفون من اللہ وہو معہم ۱۳۷ یعنی اللہ نعالے سے کوئی بات چھپا نہیں سکتا کیونکہ

وہ اللہ اس کے ساتھ ہے گویا اس آیت میں اس بات کی صاف ہدایت کی ہے کہ وہ لوگوں کی چھٹی باتوں کے جلنے سے اللہ تعالیٰ کی معیت ذاتی پر دلیل ہو۔ صاحبِ احوال نے اس آیت سے معیتِ علمی مراد لیا ہے اس لئے کہ

اول ذکرِ عمومِ علم کا ہوا ہے اور پھر معیت کا اور کلمات کا جس کا جواب صلی اللہ علیہ وسلم فی التشبیہ میں مفصلاً دیا گیا ہے جس کا خلاصہ اس قدر ہے کہ اول عمومِ علم کا ذکر ہونا اس ذاتی نہیں ہے بلکہ معیت ذاتی خود نہیں ہے حصولِ علم شہودی ہے لہذا اللہ تعالیٰ اول اس آیت میں اپنی عمومِ علم کا ذکر فرمایا کہ وہ جانتا ہے جو کچھ زمین میں داخل ہوتا ہے اور جو کچھ کہ اس سے نکلتا ہے اور جو کچھ کہ آسمان سے نیچے اترتا ہے اور جو کچھ کہ اوپر چڑھتا ہے جب یہاں وہ بعض شے علیہ کی تفصیل فرمادی جسکی تصدیق بغیر از اظہار ذریعہ حصولِ علم جزئیات کے چودہ معیت ذاتی ہے ممکن نہ تھی لہذا اپنے عمومِ علم کے ساتھ ہی عمومِ معیت ذاتی کا ذکر فرمادیا تاکہ بندہ یقیناً جان لے کہ حق سبحانہ تعالیٰ اس کے اعمال و جراح کا بالذات بصیر ہے کیونکہ اللہ علم ذاتی ہے بالغرض اگر یہاں مراد الہی معیت علمی ہی ہوتی تو بجائے بصیر کے علم فرماتا۔

بعضوں نے اس نص قرآنی عمومِ معیت ذاتی کو بعض احادیث نبوی مثل حدیث اوعال یعنی خواللہ فوق ذلک وغیرہ کا معارض ٹھرایا ہے لہذا اس آیت تکملہ کے تاویل کے ٹکچہ پر چڑھایا ہے حالانکہ نص صریح جو قطعی الدلالت پہلی دلیل محکم شرعی ہے اس کا معارضہ کوئی حدیث نہیں کر سکتی اصل تو یہ ہے کہ نئی حقیقت کوئی حدیث صحیح قرآنی کے معارض نہیں ہے یہ مرضیہ مجملہ کا پیر ہے بغیر

محال اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ بظاہر معنی کوئی حدیث صحیح کس شخص پر قرآنی کے معارض  
 تو وہ حدیث قابل تاویل ہوگی نہ لفظ قرآنی۔ یہ منالطہ اس لفظ سے واقع ہو سکتے  
 کہ انہوں نے اس آیت پر استواء علی العرش اور حدیث غم اللہ فوق ذلک کو کس  
 فی المعنی نہر الیہ لہذا انکو جملہ آیات و احادیث تشبیہ و معیت کو متشابہ فی المعنی  
 کہنا پڑا حالانکہ فی تحقیق آیت استواء و فوقی کی متشابہ فی المعنی ہے چنانچہ ہم نے  
 التفریہ فی التشبیہ میں بالتفصیل اس کے محاورات قرآنیہ کے بتا دیے ہیں کہ  
 ایک لفظ استواء کا مختلف معنوں میں برابر و مساوی اور غامض ہونے اور پورا  
 کرنے اور بیٹھنے اور سوار ہونے اور نہر نے و قرار کرنے اور سد ہے کپڑے  
 ہو جانے اور غالب و مسلط ہونے اور نقد کرنے کے معنوں میں آیت ہے  
 جبکہ استواء علی العرش کا مفہوم لفظاً منحصر نہیں ہے اور مختلف معنوں کا اور  
 احتمال تو ظاہر ہے کہ یہ آیت کس طرح محکم فی المعنی نہیں ہو سکتی کیونکہ حکم عبارت ہے  
 اوس سے کہ اذ روے لعنہ کے اوسکی ایک معنی و مراد ہوا اور دوسری کسی  
 معنی کے احتمال کی اوس میں گنجائش نہ ہو پس اس صورت میں لفظ فوق کا بھی محکم  
 فی المعنی نہ ہو کیونکہ لفظ فوقی کا کلام عرب میں دو معنوں پر مستعمل ہے ایک فوقیت  
 مکانی دوسری فوقیت ربی جبکہ ہم اس رسالہ میں مجملہ اور رسالہ التفریہ فی التشبیہ  
 میں مفصلاً ثابت کر چکے ہیں اور خود مولوی صاحب نے بھی رد احوا میں متشابہات  
 کی بہ تعریف کی ہے کہ جسکی لفظی و ظاہری معنی تشبیہ والی ہوں بہ سبب  
 شباهت رکھنے اور ان معنوں کے مخلوقا شے کے خاص بانوں کے ساتھ اپنی  
 پس اس صورت میں بھی لفظ فوق کا بلا تشبیہ متشابہ ہوا کیونکہ اسکی معنی مشترک

ہے بسبب مشابہت ملوق کے اور ان صفات مشابہات کے ظاہری معنی  
 غیر مراد ہونے اور نیز اس کی تاویل ایسی معنی کے ساتھ کرنے کے لئے جو منافی  
 تنزیہ و تقدیس ذات الہی ہو خود مولوی صاحب نے بہت اقوال سے ثابت کیا  
 ہے بلکہ آیات صفات کے ظاہری مراد لینے والوں کو فرقہ مشبہ و مجسمہ سے  
 ٹھہرایا ہے باوصف اسکے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت صفت فوق کے ظاہری  
 معنی جبت الفضالی کی جو وہ اجسام کی خاص صفت ہے ہرگز جایز نہ ہوگی کیونکہ  
 یہ معنی منافی تنزیہ و مطلقیت ذاتی ہے لہذا اصفاستثنیٰ و فوق کی تاویل  
 ضرور ہوئی اس پر آیات معنی ہے اللہ معنادر و هو معکومین لفظ اللہ کا دلیل  
 لفظ ذات واجب الوجود ہے اور ضمیر ہو کا مرجع ذات ہے لہذا لفظ اللہ اور ضمیر  
 ہو معنی حقیقی حکم فی المعنی کے حکم میں ہیں کیونکہ اسمین ایک ہی معنی لغوی کے مولے  
 ہو سکے کسی معنی کا احتمال ہی نہیں ہے پس اس صورت میں یہ آیت ذاتی  
 معیت کی حکم ہوئی جیسے کہ آیت استوار اور حدیث اوعال میں ذاتی استوار  
 اور ذاتی توفیق حکم فی المعنی ہے البتہ بطرح لفظ استوار اور فوق کا مثلاً  
 فی المعنی ہے اس طرح لفظ قرب و معیت کا بھی مثلاً فی المعنی ہے کیونکہ جبرح  
 لفظ فوق کا دو معنوں پر محتمل تھا اس طرح معیت بھی دو معنوں پر مشتمل ہے  
 ایک معیت جسمانی جسمین مجاورت و مقارنت و محاذات و تماسات وغیرہ کی شرط ہے  
 جسکی مثالیں ظاہر ہیں دوسری معنی میں معیت کے ان لوازمات جسمانیہ کی شرط  
 نہیں ہے جسکے مثالیں ہم آئندہ بر محل دینگے۔

اگر یہ باعتبار اسکے کہ لفظ فوق اور معیت کا دو معنوں پر محتمل ہے حکم متباہر ہے



لیکن جبکہ حق بجانہ نقالے کے تقدیس و تنزیہ کی معرفت سے اسکی ایک معنی کا  
 احتمال جو لازم و خصوصاً جہت سے ہے مرتفع ہو گیا اور دوسری معنی میں  
 وہ خواص و لوازم جسمیہ مین میں محکم کے حکم میں متعین ہو گئے بہر حال اس تقریر  
 سے حق بجانہ نقالے کا ذاتی استواء اور ذاتی فوق اور اسکی ذاتی معیت  
 و ذاتی قربت و ذاتی احاطت کے حکم ہونے میں تو کچھ شک و شبہ ہی نہیں ہے  
 البتہ اگر کچھ معنی بحث میں ہے تو صرف یہی کہ لفظ استواء و فوق معیت و قربت  
 و احاطت کی کوئی معنی لینا چاہئے اس سوال کا اسقدر جواب تشفی بخش ہے  
 کہ ان تمام صفات تشابہات کی ایسی معنی لینا چاہئے جو شایان شان ذات  
 الہی ہوئے وہ معنی سنانی تنزیہ و تقدیس ذات باری نہوں ہی ایک ~~اسلم~~  
 طریقہ ہے جس جملہ آیات پر ایمان مستحکم رہتا ہے و الا فومن یبغض و یبغض  
 یبغض کا مصداق نہر ہے ۔

بعضوں نے یہ گمان کیا ہے کہ ان اللہ مع الہبائین کا ارشاد مثل او کے  
 ہے جس طرح کہ باپ اپنے بیٹے کو مکان کی چیت پر سے کہتا ہے کہ لا محقق  
 اذا مضی یعنی درست میں تیرے ساتھ ہوں و ما قدس و اللہ حق قدس  
 اصل وجہ اسکی اسقدر ہے کہ انہوں نے حق بجانہ نقالے کی معیت  
 کو یا جسمانی معنی میں سمجھا ہے یا اپنے قیاس و رسم سے دیت پاک کو فوق عرش  
 کر ڈالا ہے خواہ یہ فوقیت الصالی ہو یا انفصالی مگر نفس قید سنانی اطلاقیہ  
 ذاتی ہے پس اس قید فوقیت علی العرش کا لازمی موجد و معیت ذاتی کا انکار  
 نہاں اس کے متعلق بالقی بحث کو آئندہ اس کے محل پر بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ

(۳) حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ **وَمَنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ** و انگو لا ہم نزدیک  
یعنی ہم اوس سے نزدیک تر ہیں تم سے مگر یہیں دیکھتے یہاں ضمیر نحن کا اشارہ  
ذات ہے تاہم لیکن حرف استدراک کے لانے سے قرب صفائی کے قید کا  
استنباط بھی مرفوع ہو گیا کیونکہ صفات امور معقولہ سے ہیں کیونکہ قرب صفات  
معنوی ہے لہذا اسکا ادراک متعلق بعلم ہے اور قرب ذاتی حتیٰ ہے اور یہ  
متعلق بہ بصارت ہے لہذا یہاں بصارت کی نفی قرب ذاتی پر دلالت کرتی ہے  
یہی سر ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے **لَا تَعْلَمُونَ** یا **لَا تَعْقِلُونَ** نہیں کہا بلکہ لا  
تبصرون فرمایا کیونکہ ذات الہی فی حد ذاتہ مثل صفات کے معقول نہیں ہے  
مگر افسوس کہ صاحبان بصیرت بہت کم ہیں لہذا اس سے قطع نظر کر کے بھی  
دیکھا جاوے تو اس قدر توضر و ثابت ہو جاوے گا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی قربت  
علیٰ بھی مع الذات ہے جیسے کہ حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے **وَلَقَدْ عَلِمُوا مَا تَشْتَرُونَ**  
بہ نفسہ **وَمَنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ جِبْرِيلَ الْوَرِيدِ** یعنی ہم جانتے ہیں جبریل کا  
نفی کو اور ہم بہت قریب ہیں رجبیان سے یہاں دو جہلون کے درمیان  
و او تفسیر کا لایا گیا ہے جس سے پہلے جملہ معیت علی کی تفسیر دوسرے جملہ میں  
قربت ذاتی سے کی گئی ہے کیونکہ خطرات نفسی کا علم قرب ذاتی کے متعلق  
ہے جس پر قول تعالیٰ **وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ** کا شان نزول  
بہت قوی دلیل ہے کیونکہ ابن عاتم نے معاویہ بن حیدرہ رضی اللہ عنہ سے  
روایت کیا ہے کہ **أَنْ أَعْرَابِيَا قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَقْرَبُ رَبِّنَا فَتَنَّا جِيهَامُ**  
**نَعْبِدُ فَتَنَادَ بِهِ فَسَكَتَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فَأَنزَلَ اللَّهُ وَآذَنَّا لَهُ**

عباد یحییٰ فانی قریب یعنی ایک اعرابی پوچھا کہ یا رسول اللہ کیا نزدیک ہے رب ہمارا جو سرگوشی کرین ہم اوس سے یا دور ہے جو پکاریں ہم نہ سکو پس سرگوشی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں ہاں نہ کہ فرمایا اللہ تعالیٰ نے اس آیت کو یعنی اور جب سوال کرتے ہیں میرا بندہ مجھ سے تو بوجہ تحقیق میں قرب ہوتا ہوتا ہے۔ پس اس سے متحقق ہو گیا کہ یہاں قرب الہی سے مراد ذاتی ہے نہ غائی کیونکہ اول حق سبحانہ تعالیٰ کے اس قول فانی قریب میں اسے محکم ذات معلوم پر دلالت کرتی ہے اور یہ ایک نہایت صاف بات ہے مثلاً اگر نزدیک کے کہ بکر کے پاس میں آؤں گا تو اس کی مراد کوئی جاہل ہی یہ نہ سمجھ گیا کہ زید تو اپنے ذات سے مکان میں ہے اور اس کا علم بکر کے پاس آیا ہے اور نہ کوئی عامی بھی اس سے یہ خیال کر گیا کہ زید تو اپنے ذات سے مکان ہی میں نہیں بلکہ صرف بکر کا تصور علم کرتا ہے۔ بلکہ زید کے اس کہنے کا مطلب کہ بکر کے پاس میں آؤں گا۔ ہر عامی و جاہل ہی سمجھ گیا کہ زید بذات خود بکر کے پاس آؤں گا پس اس سے میری غرض بیان اس قدر ہے کہ لغت و محاورہ و تائید کا مرجع ہوتا ہر قوم کی زبان میں ذات ہی ہے نہ انبیاء کہ اعرابی کا یہ سوال کہ رب ہمارا نزدیک ہے جو آہستہ مانگین اوس سے یا دور ہے تاکہ پکار کر کہیں اوس سے، فانی قریب و بعد پر مبنی ہے کیونکہ اگر اس کا عقیدہ اس پر یقین ہو تاکہ اللہ تعالیٰ کی ذات پاک عرش پر متصل یا اوس کے اوپر فاصلہ پر ہے تو پھر اس ذات پاک کی قرب و بعد کا سوال ہی نہ کرنا پس اس کا یہ سوال کہ نہ دلالت کرتا ہے کہ اوس ذات متعلق کے سر قریب سے وہ بخیر تھا جس کا علم وہ حاصل کرنا چاہتا تھا

کمال پہنچے اور اس اعرابی کے سوال قریب بعد ذاتی کے جواب میں آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا کوفتہ مانا خود دلالت کرتا ہے اور اس کے ثبوت پر  
 کیونکہ اگر یہ سوال ہی یہودہ ولایعنی ہوتا تو فوراً انکار کرتے اور زبردستی فرماتے  
 اور اس قریب ذاتی کے انکار کے لئے منظر حکم الی نہ رہتے آخر کار حق سبحانہ  
 لغافلے کا اپنی ذاتی قریب کا حکم محکم تو اعرابی کے سوال اور حضرت کے سکوت پر  
 ختم کی تہری لگا دیا اور ایذا کے لئے بھی ہر ایک جھگڑا کا منہ بند کر دیا۔ اس  
 حدیث کے نسبت مولوی صاحب کے شبہات کا جواب ہم آئندہ دیں گے۔

اس قریب ذاتی کے نسبت جس کو گون کو شبہ ناشی ہوا ہے اس کی وجہ  
 صرف اس پر مبنی ہے کہ انہوں نے قریب ذاتی حق سبحانہ تعللے کی معنی کو مثل  
 اتحاد و اتصال و جسموں کے سمجھا ہے لہذا باوجود تفاوت قرب و بعد  
 مکانی کے تمام اجزاء عالم کے ساتھ ذات واحدہ کی معیت و قرب مساوی  
 نسبت ہونا عقلاً محال خیال کیا ہے حالانکہ یہ استدراخ خود بدلائل عقلیہ باطل  
 ہے کیونکہ افراد کثیرہ کے ساتھ ماہیت واحدہ کی احاطت و معیت کو خود عقل  
 تسلیم کر چکی ہے اور صورت مختلفہ کے ساتھ میوئی کی قرب و معیت پر عقل ہی  
 حکم لگاتی ہے حالانکہ اشخاص کثیرہ میں بعد و مسافت بعیدہ واقع ہے  
 جس سے ماہیت واحدہ کی احاطت میں کی طرح کثرت فرقہ واقع نہیں ہوتا  
 اور باوجودیکہ صورت مختلفہ میں تفرقہ مکانی سے بائیکہ لگ اختلاف نسبتوں کا  
 پیدا ہوتا ہے مگر ادہ کی قرب و معیت کے نسبت سطح کا بعد و ظہر نہیں ملتا  
 مثلاً کہ دید مشرق میں ہے اور مگر مغرب میں علی ہذا ہر ایک کے لئے ایک ایک

مکان مختلف ہے اور بالیکہ تشخصات میں بھی تفاوت ہے مگر باوجود اس قدر بعد و مسافت و اختلاف المکان و تفاوت تشخصات کے غور کرو کہ ان سب کی ہامیت اپنے جمع افراد پر ایکساں مساوی نسبت کیونکر محیط ہے اور ان سب کی حقیقت واحد اپنے تمامی تشخصات کے ساتھ بلا تجزی و تقسیم کے یکسری قرب رکھتی ہے یعنی جو نسبت معیت کی زید کے ساتھ ہے وہی بے کم و کاست صورت بکر کے ساتھ ہے پس جبکہ اس حقیقت واحدہ کی یہ نسبت مساوی اپنے جمیع تشخصات کے ساتھ عقلاً ثابت ہے تو پھر اس ذات واجب الوجود کے معیت جمیع موجودات کے ساتھ کیونکر قابل حیرت ہے فاعتبروا یا ابلیہ!

(۴) ان اللہ علیٰ صلی اللہ علیہ وسلم شہید یعنی بلاشبہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر حاضر ہے اور شہید بمعنی حاضر کے ہے جو مفہوم غایب کا ضد واقع ہے چونکہ یہاں اللہ علم ذات ہے اور شہادت اس کی صفت واقع ہے لہذا یہ آیت دلالت کرتی ہے ہر شے پر حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی حضوری پر چنانچہ فاسی نے شرح حصین میں لکھا ہے کہ الشہید الحاضر الذی لا یغیب عنہ معلوم و لا مہر و لا مسموع یعنی شہید ایسی ذات حاضر ہے کہ نہیں غایب ہوتا اس کے کوئی معلوم اور نہ کوئی چیز جو دیکھی ہوئی اور نہ کوئی بات سنی ہوئی کیونکہ علم و بصارت و سماعت وغیرہ یہ سب صفات متعلق بذات حق ہیں چنانچہ حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ فلنقصن علیہم وعلو ما کننا غائبین معہ یعنی عالم دنیا کے حالات و واقعات کو عالم آخرت میں بیان کرنیکی وجہ تو اس کی علم کا حاصل رہنا ہوتا اور اس حصول علم کی وجہ اس ذات مطلق کا اذن سے غایب نہ رہنا ہے

یعنی جبکہ وہ ہر شے کا شہید ہے تو بالضرور وہ ہر شے کا علم  
 بھی ہوگا کیونکہ وہ بالذات ہر شے پر حاضر ہے تو ہر کوئی بات اس کے علم  
 ذاتی سے غائب نہیں رہ سکتی بلکہ ہر چیز کا علم بالشہادت ہی حاصل ہوگا۔  
 مفہوم شہود کے دو اعتبار ہیں ایک علمی دوسرا عینی شہود علمی تو افعال  
 الا یصلح من خلق وهو اللطیف الخفید سے ثابت ہے کیونکہ خالق کو قبل از خلق  
 کے اپنے مخلوقات کا علم ضروری ہے لہذا اپنے معلومات کا وجودہ حقایق  
 عالم ہیں) شہود علمی قبل از خلق و بعد از خلق کے یکساں حاصل ہے دوسرا  
 شہود عینی یعنی جو علم ذوات عالم کا قبل از خلق کے حاصل تھا وہی علم بعد از  
 خلق عالم کے خارجاً شہود عینی کا حکم لیتا ہے جیسا کہ فی سبائحہ تعالیٰ  
 فرماتا ہے وَمَا تَكُونُ فِی شَأْنٍ وَمَا تَكْلُمُ مِنْ شَأْنٍ وَلَا تَصْنَعُ مِنْ شَأْنٍ  
 اَلَا كَمَا عَلَّمَكَ شَهُودًا اِذْ تَقْضِیْضُوْنَ فِیْهِ ۱۱ یعنی نہیں تو کسی حالت میں  
 اور نہیں پڑتا تو قرآن سے کچھ بھی اور نہیں کرتے تم کسی کام کو مگر نہیں  
 تم پر حاضر جبکہ تم اوس میں خود من کرتے ہو فقط یہاں کتنا علیک شہود کا جملہ  
 دلالت کرتا ہے ذوات و افعال و حواس عباد پر دوام شہود عینی ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ  
 کے لہذا وہ اپنے عباد کے جمیع افعال و احوال کو ہر وقت بالشہادت جانتا  
 ہے کیونکہ وہ ہر شے پر بالذات حاضر ہے چنانچہ اس شہود عینی کا ثبوت  
 عینی علی بنیا و علیہم السلام کے اس قول سے بھی ملتا ہے جس کو اللہ تعالیٰ  
 نے حکایت فرمایا ہے کہ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي  
 كُنْتُ اَنْتَ الْوَقِیْبُ عَلَيْهِمْ وَاَنْتَ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ شَهِيدٌ یعنی جب تک میں

دنیا میں اون میں سے اپنے اوکے ساتھ ہذا نہ تھا اوکے حالات کا میں شہود  
 یعنی شاہد تھا اور بعد میرے تو اوکے شاہد ہے۔ یہاں آپ نے ہنسنا سبب  
 شہود یعنی ذاتی الہی کے اولے اپنے شہود ذاتی کا ذکر فرمایا چونکہ ہم  
 اپنا شہود ذاتی دوا می نہ تھا لہذا گنت انت الرقیب علیہم فرمایا کیونکہ  
 کان جو افعال ناقصہ سے ہے صفات الہی میں افادہ دوا می و استمرار کا حق  
 ہے یعنی ہر وقت تو اوکے قریب ہے پس یہ رقابت دوا می جس کا مفہوم معیت  
 استمراری ہے شہود ذاتی پر مبنی ہے لہذا اس بیان کو مکرر انت علی  
 کل شیء شہید سے سو کہ کیا کیونکہ شہود یعنی بغیر رقابت یعنی معیت  
 ذاتی کے صحیح نہیں ہو سکتا لہذا ارشاد ہوا کہ کان اللہ علی کل شیء رقیباً۔  
 اور یہ حضوری ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کی اس آیت سے بھی نہایت  
 صراحت کے ساتھ ثابت ہوتی ہے اور یہ کف بربک اند علی کل  
 شیء شہید لا انہ فی مریۃ من لقاء ربہم الا انہ بکل شیء محیط  
 یعنی کیا نہیں کفایت کرتا تیرا رب جو یہ تحقیق ہر شے پر حاضر ہے آگاہ ہو  
 تحقیق یہ لوگ شک میں ہیں اپنے رب کی ملاقات کے آگاہ رہو تحقیق کہ  
 وہ ہر شے پر احاطہ کیا ہوا ہے یہاں حق سبحانہ تعالیٰ نے اولاً اپنی ذاتی  
 حضوری بتلایا اور پھر ساتھ ہی جو لوگ اپنے رب کی ملاقات کا یقین نہیں کرتے  
 ہیں تنبیہاؤں کو اپنی احاطت ذاتی بتلایا کیونکہ جو ذات ب اشیا پر اپنے  
 وجود سے محیط ہو وہ بیشک قابل شہود رہے کیونکہ جو ذات حاضر ہے  
 وہی شہود بھی ہو سکتی ہے اس واسطے ہم کہتے ہیں کہ یہ ہر دو آیتیں حق سبحانہ تعالیٰ

کی شہادت و احاطت ذاتی بردالا کی گئی ہے کہ چونکہ یہاں لقاے رب سے  
مراد و شہادے چنانچہ ابن جوزی نے کہا ہے کہ جن آیات میں لقا کے نسبت  
بندوں کے طرف کی گئی ہے وہاں رویت ہی مراد ہے خیر لقا کی معنی ملاقات ہی  
کی تو تو بھی اوسکا حاصل رویت ہی ہوگا اور اس رویت کا اطلاق ذات ہی کے نسبت  
صادق آویگا چنانچہ مراد ان سب لوگوں کا ہی مسلم ہے جنہوں نے حق سبحانہ و تعالیٰ  
کے ذات پاک کو فوق عرش متصل یا منفصل مقید کر دیا ہے باوجود اسکے احاطت  
و شہادت ذاتی کا انکار اس امر پر مبنی ہے کہ تا مخلوق پر اوسکی احاطت محضوری  
سے کبھی اجسام و اکنہ کے ساتھ اوسکی مقاربت لازم نہ آجائے حالانکہ یہاں نہیں  
ہے بلکہ یہ شبہ اس ذات پاک کی کیفیت احاطت و شہادت کی عدم معلومیت  
کے وجہ سے پیدا ہوا ہے لہذا شاید کا قیاس غایب پر کیا گیا ہے واللہ المثل  
الاعلیٰ روح اجزل بدن پر محیط اور اوسکی محضوری ہر جزو بدن کے ساتھ مساوی  
ہے یعنی اگر وقت واحد میں سر اور پیر کو مس کر دو تو فوراً اوسکو روح بشہود ذاتی  
معلوم کر لیتی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ذات روح کو شہود علی کی جو نسبت  
کے ساتھ حاصل ہے وہی نسبت پیر کے ساتھ بھی حاصل ہے اور اس  
روح کی ذاتی محضوری و احاطت میں پیر کے بعد و مسافت مکانی کا کچھ بھی  
داخل نہیں ہے جسکی توضیح ہم آئندہ کریں گے۔

یہ چند آیتیں ہیں جنکو میں نے یہاں اپنے مقصود کے ثبوت میں پیش  
کیا ہے اور یہ ایک عثر غیر حصہ ہے اور کا جسکو خود خدائے حمید نے  
اپنے کلام مجید میں فرما چکا ہے اور ان آیتوں کی دلالت احاطت و معیت



وقرب و شہادت ذاتی پر لینے میں میں ہی منفرد نہیں ہوں بلکہ ایک جماعت  
 علماء کے متقدمین و متاخرین کی میرے ساتھ ہے جسکو میں تخریب بیان کروں گا  
 اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص یا اکثر اشخاص مقامات مختلف  
 سے ہوتے و احد انبیاء اور اولیاء کو حاضر بالذات جانکر ناکرین اور ہر جگہ ان کے  
 ارواح کو بالذات اپنے نزدیک ہمیشہ حاضر جانیں تو آیا اس قسم کا عقیدہ شرک ہوگا  
 کہ نہیں اگر کہا جاوے شرک ہے تو مولوی صاحب کی عقیدے کے روسے وہ  
 شرک ہو سکتا کیونکہ شرک تو اللہ تعالیٰ کی ذات یا کسی صفت کے ساتھ مخلوق کی  
 شرکت سے ہوتا ہے اور مولوی صاحب نے تو اللہ تعالیٰ کی ذات علی کو عرض  
 کے اوپر بہت دور عقیدہ کر دیا ہے لہذا اللہ تعالیٰ حاضر بالذات نہیں ہو سکتا  
 تو پھر اولیاء اللہ کے اس حضور کی ذاتی کے اعتقاد سے شرک لازم نہ آئے گا۔ ہاں  
 خراب یا دیا بھی وجہ ہے کہ مولوی صاحب نے قولی سلم میں انبیاء و اولیاء کی ارواح  
 کو دو درجے سے پکارنے کو شرک کہا ہے۔ وجہ اسکی ظاہر ہے کہ ذات پاک سے  
 بہت دور ہے۔ لہذا اگر انبیاء و اولیاء کی ارواح کو دو درجے میں جانکر پکاریں تو مولوی صاحب  
 کے نزدیک شرک ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ کے ذات پاک کی صفت دو درجے میں  
 مخلوق کی شراکت لازم آتی ہے تو اب اس شرک سے اسی صورت میں بچنا  
 حاصل ہوگی کہ اولیاء اللہ کے ارواح کو ہر وقت ہر جگہ اپنے نزدیک بالذات  
 حاضر جانکر ناکرین۔ پس مولوی صاحب کو چاہئے کہ اس اپنے عقیدے کے نسبت  
 مولوی اسماعیل شہید رحمہ کے تصانیف سے فتوے لیکر دیکھیں کہ وہ کیا کہہ گئے  
 ہیں۔ اس مقدمہ میں میں نے شہید مرحوم کو اسلئے مفتی ٹھرایا ہے کہ ہمارے

مولوی صاحب او کو بہت مانتے ہیں۔ مگر افسوس کہ انہوں نے ایسے عقیدہ والوں کو مشرک کہا ہے اور اس فتوے پر اون حضرات کی مہرین بھی ہو جاؤ گی جسکے معتقد ہمارے مولوی صاحب ہیں وہیں۔

دوسری دلیل شرعی حدیث نبوی ہے لہذا میں منقولاً بعض ایسے صحیح حدیث میں کرتا ہوں جو اون آیات معیت و قربت ذاتی کی تفسیر کرے جسکے میں اوپر دعوے کر چکا ہوں کیونکہ یہاں مسلم البوشہ ہے کہ جو معنی قرآن کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سمجھتے ہیں یا اسکی تفسیر فرماتے ہیں وہی حق ہے اس کے خلاف کوئی تاویل قابل قبول نہیں ہو سکتی چنانچہ مولوی صاحب بھی خود اسکا اقبال اس عبارت سے کر چکے ہیں کہ جو حدیث مخصوص قرآنی کے معارض و مخالف ہے قابل رد و تاویل ہوگی نہ قابل قبول آتے۔

و عن ابی موسیٰ الاشعری قال کنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فی سفر فحمل الناس جھروناً بالتکید فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یا ایہا الناس اربعوا علی انفسکم انکم لا تدعون اھلکم ولا فامیاً انکم تدعون سمیعاً بصیراً وھو معکم والذی تدعونہ اقرب الی اھلکم من عنق ولحدہ متفق علیہ) ابی موسیٰ اشعری نے کہا کہ تھے ہم ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ایک سفر میں پس لوگ باوازیلہ بکیر کہنے لگے پس فرمایا آپ نے کہ اے لوگو نرمی کرو اپنے جانوں پر (آہستہ کہو) بہ تحقیق تم نہیں بچا دیتے ہو ہرے اور غایب کو اور بہ تحقیق تم بچا دیتے ہو سنتے اور دیکھتے ہو اے کو حال یہ ہے کہ وہ تمہارا ساتھ ہے اور جبکہ تم بچا دیتے ہو وہ

نزدیک تر ہے تمہارے گردن تتر سے روایت کیا اسکو بخاری و مسلم نے  
 یہاں آپکا اپنے اصحاب کو ذکر ستری کی حسن تعلیم سے مقصود اوس ذات پاک  
 کی افہام قرابت سے ایسا سٹے آپنے فرمایا کہ تم ہرے اور غائب کو نہیں پہچانتے  
 ہو جو تمہارے ذکر کو بغیر آواز بلند کے سُن سکے کیونکہ پکارنے کا فعل دوسروں  
 میں واقع ہوتا ہے اولاً جبکہ شادی نقل سماعت رکھتا ہو نہایت جگہ وہ دور یا نظر  
 غائب ہو یعنی حاضر ہو حالانکہ یہ دونوں صورتیں حالت قرابت میں تصور نہیں  
 ہو سکتے لہذا آپنے لا تدعون اصم ولا غائباً کے ساتھ اصم سے صفت عدمی  
 کی نفی کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ انکو تدعون سمیعاً بصیراً اگرچہ باواز بلند  
 پکارنے کی مانفت کے نسبت صرف لا تدعون اصم کہہ دینا کافی تھا مگر اچھا صفت  
 سلبی کی نفی کرنا یہ سماعت صفت ثبوتی کا ثبوت بھی منظور تھا چونکہ لفظ صفت سماعت  
 کے ساتھ صفت بصارت کا ہونا کچھ ضروری و لازمی نہیں ہے کیونکہ بغیر کہنے  
 کے سنا ممکن ہے لہذا برفع و دخل لا تدعون اصم کا مفہوم انکو تدعون سمیعاً  
 بصیراً سے سمجھایا کہ تا بصیراً سے شہیداً کا ثبوت ہو چونکہ ان دونوں صفات  
 کا ثبوت باوجود جاہل ہونے حجاب و دوری کے ہی ممکن ہے لہذا آپنے  
 رفع و ضم کے لئے اصم کے ساتھ لا غائباً کی قید بھی بڑا دی اور دوسری حدیث  
 میں لا غائباً کی تقریر یہاں سے بھی واقع ہوئی ہے یعنی پس نہیں پکارتے ہو تم ہر  
 اور غائب کو کیونکہ وہ فریب سے چنا بخود حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ وہاں گناہ  
 غائبین جس سے ہر وقت اوسکا حاضر و شاہد ہونا لازم آتا ہے کیونکہ غیبت کی  
 نفی سے تمامی نوازمات غیبت مثل خفا و دوری وغیرہ بھی کھلی متقی ہو گئے

پس یہ حضوری شافی دہی ہے اگرچہ لاتذہون اعمدہ و لا غایباً کی نفی آنکھ  
تذہون صحیحاً بصیراً سے ثابت کرنے میں اس امر کا ایہام پیدا ہوتا تھا کہ بسبب  
احاطت صفات سماعت و بصر کے حق بجانب تعالیٰ فرستے یعنی درہنہ  
لیکن ساتھ ہی وہ مجمعہ سے رفع تو ہم فرمادیا کہ وہ بذاتہ تمہارے ساتھ حاضر ہو  
غائب نہیں کیونکہ غیر ہو مہینہ ذات ہی کے طرف راجع ہوتی ہے پس آپ نے  
احاطت صفاتی کے ساتھ ہی معیت ذاتی کا بھی ذکر فرمادیا تاکہ ذات و صفات  
مطلق میں مطلقاً التفکاک تصور نہ ہو لہذا بعد بیان احاطت صفاتی کے وہ مجمعہ  
کی تفسیر واللہ تذہونہ سے فرما کر معیت ذاتی کو موکہ کر دیا تاکہ بہ تکلف ضمیر پر  
کی ذات سے نہ پھرین اور نہ بتاویل کسی صفت کو مقدر لین اور پھر اس معیت  
ذاتی کی کیفیت کا ذکر اس طرح فرمایا کہ اقرب الی احدا کہو یعنی اقرب بصیغۃ افعال  
التفضیل اس لئے لایا کہ کوئی قرب حتی و عقلی حق سبحانہ تعالیٰ کی قربت سے زیادہ  
متصور نہ ہو الی احدا کہم فرما کر اس قرب کو ہر فرد کے ساتھ بلا تفاوت یکساں  
ثابت کیا اور اسکی مثل عام نہم کے موافق من عنقریب احتلہ کے ساتھ دی  
کیونکہ یہ لوگ حالت فرہین شتر سوار تھے اور گردن شتر کی ہر یک سوار کے  
برابر مد نظر رہتی ہے لہذا حسب حال ہر ایک کے فی البداہت راکب و مرکوب کی  
قرب اور مرکوب کے ایک عضو ظاہر کی شہادت کی مشابہت سے حق بجانب تعالیٰ  
کی قرب و شہادت کے اظہار کا ارادہ فرمایا اور اس ستارہ میں اوس عایت کے  
بھی آپ نے ملحوظ فرمایا جسکو حق سبحانہ تعالیٰ نے ایسی ہی تشبیہ کے پیرایہ میں اشارہ  
فرمایا ہے۔ و سخن اقرب الیہ من جبل الوریٰ بدگویا آپ نے اس حدیث میں

اس آیت قرب اور وہو معکواً بیت کی تفسیر زائی ہے جس سے قربت و مصیبت ذاتی ثابت ہوتی ہے۔

(۴) عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ و النبی لیس محمد سیدنا لوانکم دلیم بجل الی الامرض السفلۃ لہبط علیہ اللہ نقرقن ہوا اول والاخر و انما ظہر و الباطن و ہو بصلی نبی علیم رواہ احمد و ترمذی یعنی روایت کی ابوہریرہ نے اور کہا آپ نے قسم ہے اوس ذات کی جسکے ہاتھ میں محمد کی جان ہے اگر تحقیق چوڑو و تم رستی کو زمین کے آخر تک ایتہ پر لگی اللہ پر پہر پڑا آئیہ کریمہ کو وہی اول ہے قوی آفر ہے اور وہی ظاہر ہے اور وہی باطن ہے اور وہ ہر شے کو جانتا ہے یہ ایک حدیث طویل کا آخری جملہ ہی جسکا حاصل دو امر کا اظہار ہے یعنی اول آپ نے زمین سے فوق کا منہا عرش تہرانا اور اس کے درمیان فاصلہ مکانی کو بتلایا اور پھر تخت کا انتہا ارض السفلی فرمایا اور آخر پر آپ نے تخت و فوق کے مراتب درمیان پر احاطت ذاتی حق سبحانہ کو ظاہر فرمایا ہے اور بیان اول میں آپ نے یکے بعد دیگرے صرف فوہیت و احاطت عرش کو ظاہر کیا مگر فوق عرش کا کچھ ذکر نہ فرمایا کیونکہ حدیث احوال میں جبکہ ترمذی و ابو داؤد نے عباس بن عبدالمطلب سے روایت کی ہے آپ نے فرمایا کہ میں کہہ کر اللہ فوق ذلک چونکہ اس حدیث احوال میں صرف بھی ظاہر کر دیا تھا کہ اللہ تعالیٰ فوق عرش ہے تو تخت کا حال پوشیدہ رہ گیا لہذا آپ نے اس حدیث دلو میں فوق عرش سے سر تخت ارض کے اظہار کے طرف رجوع کیا اور فرمایا تخت ارض سفلی بھی اللہ ہے اور ان

ہر دو بیانات اول و آخر کی تصدیق پر ایک کریمہ ہوا کہ اول و آخر الایہ کی  
 تلاوت سے راسخی تاکہ عرش دارض و سما پر احاطت ذاتی حق سمجھا سکے کہ ثابت ہو  
 حدیث سے احاطت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کی پیمند وجود ثابت ہے اور لایہ کہ اللہ  
 تکم ذات ہے لہذا جیسا کہ ذیل میں فرماتا ہے: **وَإِنَّمَا يَتَذَكَّرُ فِي عِزِّهِ مَنْ يَشَاءُ** ذالہذا  
 تعالیٰ کی بلا تعلق لی گئی ہے اس طرح فرماتا ہے: **وَاللَّهُ يَمُنُّ بِمَنْ يَشَاءُ** یہ  
 احاطت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کی لیا و گئی و الیہ صریح ہمارے لازم آئیگی جو بالکل  
 ثانیاً یہ کہ جب آئیے بیان اول کو خاصیت متعلق نہیں کیا بلکہ سہری  
 بیان پر کلام کو ختم فرمایا کیونکہ ارض پر سما کی اس طرح سبع مساوات کا باہمی فصل و  
 بعد اور مساوات پر عرش کی فوقیت فحالت عقل نہ تھی اور اللہ تعالیٰ کی احاطت  
 ذاتی علی العرش بھی مسلم تھی لیکن بخلاف اسکے بیان آخری الارض السفلی کو جو  
 احاطت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ پر مشتمل ہے متعلق بخلیف کیا کیونکہ عقل یہ ہو گیا کہ  
 حقیقت حق کے سبب سے ایک ذات کا فوق و تحت و دینہا پر آگاہ کیا جا رہی ہو  
 کرتی تو آپکا اس بیان آخر کو بخلیف متعلق کر دالالت کرنا ہوتا کہ اس احاطت  
 ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کے ثبوت میں توحید گہرا سر نہا تو کہ قسم کی حاجت  
 شدت انکار کے وجہ سے یوں ہی ہے یا قسم سے یہ ثابت کا فحاصل کو ہوا  
 کرنا مقصود ہوتا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ **وَاللَّهُ يَمُنُّ بِمَنْ يَشَاءُ** الارض السفلی بھی احاطت  
 ذاتی ہی کی تصدیق منظور ہے کیونکہ بنظر ہر مہر خلاف عقل سمجھا جاتا ہے اور  
 انکار کیا جاتا ہے اور اس سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ **وَاللَّهُ يَمُنُّ بِمَنْ يَشَاءُ** کا ہمسرہ  
 قابل تاویل نہیں ہے کیونکہ یہ جملہ اگر قابل تاویل ہوتا تو آپ کو قسم نہیں کہلاتے

اور اس اپنی قسم پر قول تھا کہ جو اول ذی الہٰذا کو استشہاد فرمائے گا تاہ  
کہ عموم احاطت ذاتی کے بیان حلفی کی تصدیق پر ایک ایسی قرآنی آیت کا استشہاد  
فرمایا ہے جو خود عموم احاطت ذاتی پر دلالت کرتی ہے کیونکہ ہوا اول  
ذی الہٰذا الایہ کے چاروں پہلے حصہ واقع ہیں اور ضمیر بھی کا مرجع ذات ہے  
جس سے کوئی مخلوق ان چاروں مراتب احاطت ذاتی سے خارج نہیں ہو سکتی  
جس کا آپ نے لفظ علی اللہ کے بیان حلفی کی شہادت میں  
ہوا اول ذی الہٰذا الایہ کی آیت شہرانی کو پیش کیا تو وہ آپ کی طرف اس آیت  
کے عموم احاطت ذاتی کی تصدیق پر بھی متسل ہو گئی جس سے ثابت ہوا کہ آپ کا  
وہ حلفی بیان اس آیت کریمہ کی تفسیر ہے جس میں آپ نے ضمیر ہوسے اللہ علم  
ذات بیان فرمایا ہے ۔

چونکہ آیت کریمہ ہوا اول ذی الہٰذا الایہ کا ختم دھوبہ کل شے علیہ پر مباح  
ابتدا بعضوں نے یہ گمان کیا ہے کہ اس آیت کا مفہوم عموم احاطت علی  
ہے حالانکہ یہ قیاس صحیح نہیں ہے کیونکہ اس آیت میں اس عموم احاطت  
ذاتی کا ذکر ہے پر عموم احاطت علی کا جبکہ عامل عموم احاطت ذاتی سے علم  
ہے اور یہ حقیقت کے خلاف نہیں ہے بلکہ اگر اس میں عموم احاطت  
ذاتی کا ذکر نہ ہو تو علم کے ساتھ بغیر کیا ہے اور اگر علم کے ساتھ  
بغیر کرے تو نہیں بھی اور ایک یہ ہے جسکو ہم آئندہ ذکر کریں گے پس اگر میں علم  
کا حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت و معیت علی کے کہنے سے یہ برگزیدہ خصوص نہیں  
ہو سکتا کہ یہ احاطت علی بغیر ذات کے ہو کیونکہ ذات سے علم کا انکار محال ہے

باطل ہے جسکو ہم نابینا کہتے ہیں۔

اب رہا یہ امر کہ لفظ علی اللہ کی ظاہر معنی ذات اللہ کی ارض کا منظر ہے  
ہو یا حاصل کا ذات اللہ پر ہو ط کرنا لازم آتا ہے حالانکہ اس خیال محال کا سبب  
صریح حق سبحانہ تعالیٰ کی عدم معرفت تقدیس ہے جو اللہ کی ذات پاک کے  
نسبت لوازم و خواص سیمہ کا قیاس کیا جاتا ہے اور ان الفاظ سے ایسی معنی مراد  
لیتا ہے جو جسمانیات کے متعلق ہیں اگر اس مقام پر ذات پاک حق سبحانہ تعالیٰ  
کے نسبت ایسی قیاسی شبہات اور وہمی نقصانات بغیر تاویل کے مرتفع نہیں ہو سکتے  
ہیں تو اس سے احادیث و آیات فوقیت و استواء علی العرش کو بھی محض حاصل  
ہونوگی پس جس طریقہ کا استدلال ثبوت فوقیت و استواء ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ  
کے نسبت قائم کیا جائیگا وہی طریقہ ثبوت احاطت و معیت ذاتی میں بھی اختیار  
کیا جائیگا جبکہ ثبوت ہنر التزیی فی التبیہ میں بطریق مختلفہ اور بدلائل مدللہ دیا ہی  
بہر حال اگر اس فوقیت و احاطت و معیت ذاتی الہی کے مفہوم میں عقل  
کو دخل دیا جاوے اور محض بزرگوں عقل سمجھا جاوے تو یہ ایک محال بات ہے  
اگر ان اسرار کا ادراک محض عقل پر منحصر ہو تا یا عقل کی تصدیق میں عقل کا دخل  
ضروری نہ تھا تو سلف صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ تقویٰ میں کو اختیار نہ کرتے اور صفات الہی میں  
چون و چر کرنے سے زبردستی ہر چند کہ احاطت و معیت و قرب ذات الہی  
کے ثبوت میں اور بہت سے احادیث صحیحہ موجود ہیں لیکن یہاں ہم نے صرف  
انہیں دو حدیثوں کے ذکر پر ہی اکتفا کیا ہے قلب سلیم و ذہن متقیم سے  
عوض کرنے والے کے لئے تو اسقدر کافی ہے مگر انکار میں جلدی کرنے والے



کے لئے تمام قرآن اگر درقا درقا کو لکھ بھی دیکھا دین اور صحاح کی ساری حدیثیں بھی  
 بڑھوا دین تو کافی نہیں

تیسری دلیل شرعی اجماع امت ہے اسباب میں مولوی صاحب کے  
 دعوے کا خلاصہ یہ ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت و قربت و معیت علمی  
 پر اجماع امت ہوا ہے لہذا کسی مفرد محدث و مجتہد وغیرہ نے قربت و معیت کو  
 ذاتی نہیں کہا بلکہ اس کے کہنے والے کو کافر ٹھہرایا ہے انتہی پس میں کہتا ہوں  
 کہ اول تو اجماع امت کا مفہوم ہی مختلف فیہ ہے مائینا اگر اجماع امت کا مفہوم  
 ظاہری لیا جاوے تو معیت ذاتی یا معیت علمی کا تو کیا ذکر ہے اکثر اسو اعتقاد  
 پر بھی بلا اختلاف اجماع امت کا اطلاق صادق نہ آسکے گا علی الخصوص اسباب  
 میں مغیرین و محدثین و علمائے متقدمین و متاخرین سے بعض نے تو حق  
 سبحانہ تعالیٰ کی قربت و معیت کو علمی کہا ہے اور بعض ذاتی اس حالت میں  
 دو وزن جانب انعقاد اجماع کا اطلاق صادق آجائے گا جس سم یہاں بعض اہل  
 مغیرین و محدثین و علمائے متقدمین و متاخرین و متکلمین کے اقوال پیش  
 کرتے ہیں جنہوں نے اللہ تعالیٰ کی احاطت و قربت یا آیات معیت کی  
 تفسیر و تفسیر ذاتی سے کی ہے اور بغیر ذات کے فقط قربت و معیت علمی کا باطل  
 ہونا بدلائل عقلیہ و نقلیہ ثابت کیا ہے۔

دا قال القاضي علي بن التوكاني وهو من عرّفنا من مذهب السلف  
 الصالح فالاستواء على العرش والكون في تلك الجهة قد صرح به القرآن و  
 كذلك صرح به رسول الله عليه وآله وسلم وكما نقول هذا في الاستواء

والكون في تلك الجهة فكذلك انقول في مثل قوله سبحانه وهو معكم ايما كنتم  
 وقوله ما يكون من نحوى ثلاثة الالهو لم يعصرو ولا خضعة الالهو سادسهم  
 وسخا ان الله مع الصابرين ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون  
 الى ما يشاءه ذلك وبما الله ويقاربه ويفضاه فقول في مثل هذه  
 الايات هكنا جاع في القرآن ان الله سبحانه مع هؤلاء ولا ننكلف  
 بتاويل ذلك كما تكلف غيرنا بان المراء بعد الكون وهذه المعية  
 كون العاصم ومعية فان هذه شعبة من شعب التاويل يخالف مذاهب  
 السلف وتباين ما كان عليه الصحابة والتابعون وتابعوهم رضوان الله  
 عليهم اجمعين انقول اور کہا قاضی علی بن شہ کانی نے حق یہ ہے کہ جو کچھ کہ  
 جتا دیا ہے نہ تجکو مذہب سلف صالح سے پس استواء علی العرش اور ہونا اور کما  
 اوس جہت میں بیشک نصیح سے بیان کیا اور سکوفران نے اس طرح تصریح  
 کی ہے اور اسکے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اور یہ کہ کہتے ہیں  
 ہم استواء میں اور ہونے اور اسکے کو اوس جہت میں (یعنی بالذات)  
 اس طرح کہتے ہیں ہم قولہ فاعلم ان الله مع الصابرين وهو معكم ايما كنتم  
 وما يكون من نحوى ثلاثة الالهو لم يعصرو ولا خضعة الالهو سادسهم  
 الوسيط ان الله مع الصابرين - ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون  
 اور اسکے مشابہ او مائل وغیرہ میں (یعنی بالذات) پس ہم کہتے ہیں (ستم  
 کی آیتوں میں ایسا ہی جیسا کہ آیا ہے قرآن میں کہ بلاشبہ اللہ سبحانہ سادسہ افکر  
 ہے اور نہیں ہم تکلف کرتے تاویل میں اسکے جس طرح تکلف کرتے ہیں دوسرے

لوگ کہ مراد اس کو ان اور اس معیت سے ہونا علم کا اور اسکی معیت کا ہے  
 پس یہ بھی ایک شلخ ہے تاویل کی شاخون سے جو مخالف سے مذہب  
 سلف کے اور مغایر ہے اس حالت کے جس پر تھے صحابہ اور تابعین اور  
 تبع تابعین انتہی یہ قول شوکانی کا اونکی کتاب تحف میں ہے جس سے ثابت  
 ہوتا ہے کہ آیات معیت و قرب کی تاویل بالعلم کم تر اختلاف طریقہ صحابہ اور  
 تابعین و تبع تابعین ہے اور یہ بدعت ہے پس اس قول امام شوکانی سے ثابت  
 ہو کہ طریقہ اصحاب سلف کا یہی تھا کہ دیکھے اللہ تعالیٰ کی اعانت و قریب  
 و معیت کے قابل تھے اور اللہ کے معیت کو علم کے ساتھ بغیر تاویل نہیں کرتے  
 تھے یہ عجیب طرفہ باجرا ہے کہ امام شوکانی تو اللہ تعالیٰ کے معیت کی تاویل  
 علم کے ساتھ کرتے والوں کو بدعتی کہتے ہیں اور مولوی صاحب معیت  
 علی نہ کہنے والے کو کافر ٹھہرتے ہیں۔ بدین تفاوت رہا کجا سنت تا کجا  
 (۲) اور نواب صدیق حسن خان صاحب مرحوم نے اس قول کو اسی کتاب  
 دلیل الطالب الی ارج المطالب میں لایا ہے اور نیز اپنی کتاب فتح الباب بقیار  
 اولی الالباب یا کتاب انتصار ربیع بن کلبا ہے کہ آباقترب و معیت پر  
 بھی مطابق ظواہر الفاظ یعنی قرب (و معیت ذاتی) کے اجماع لانا فرض  
 ہے کیفیت اونکی (یعنی صفت معیت و قرب کی) حوالہ معلوم نہیں ہے اگرچہ  
 اکثر مفسرین اور اہل علم نے اونکو محمول علم و عون و نصر پر کیا ہے مگر ہر کو  
 ضرورت اس تاویل کی بھی نہیں ہے فقط تصدیق کرنا اور معنی اسکی خدا کو  
 سونپنا کافی داعی شافی ہے انتہی۔

(۳) وقال نور الدین صابونی من ائمه الفتن فی البدایة فی اصول الدین  
وقالت البخاریة انه بكل مکان ای بذاته وقالت المعتزلة انه بكل  
مکان بالعلم لا بذاته فقال وقول من قال انه فی کل مکان افسد  
لان التکلیف یستلزم ان یکون فی مکانین فی حالة واحدة فمن استحال علیه  
تتمکن کیف ینصور بان یکون فی الاماکن کلها وکذا اقول من قال بكل  
مکان بالعلم لان من یعلم مکانا لا یتصور ان یتقال هو فی ذلک المکان  
بالعلم انتهى یعنی کہا ہے نور الدین صابونی نے اصول الدین میں اور کہا  
بخاریوں نے وہ تعالے ہر ایک مکان میں ہے یعنی اپنی ذات سے اور  
کہا معتزلے نے کہ وہ تعالے ہر ایک مکان میں ہے علم سے نہ ذات سے  
پھر کہا اور قول اوس شخص کا جس نے کہا وہ تعالے ہر ایک مکان میں ہی  
فاسد ہے کیونکہ جا کے پکڑنا محال ہے سچ دو مکانوں کے حالت واحد  
میں پس جس ذات پر اطلاق جا کے پکڑنے کا محال ہے تو پھر کیسے تصور کیا جاوے  
کہ ہووے وہ سب مکانوں میں اور اس طرح قول ہے اوس شخص کا جو کہتا  
ہے ہر مکان میں باعتبار علم کے ہے اس واسطے کہ جو شخص جانتا ہے مکان کو  
بہنہ میں سمجھتا ہے یہ کہ کہا جاوے کہ وہ اوس مکان میں ہے علم کے ساتھ  
لہذا پس اس سے ثابت ہوگا کہ بطرح ذات اللہ تعالے کا تکلن کسی ایک مکان  
میں خواہ وہ مکان عرش ہو یا مکان فرش باطل ہے اسی طرح بغیر ذات کے  
محض معیت علمی کا عقیدہ بھی باطل ہے بیان نور الدین صابونی نے جو بخاریہ  
کے قول کا رد کیا ہے اوس سے حق سبحانہ تعالے کی ذاتی قربت و احاطت کا

ابطال لازم نہیں آتا کیونکہ ساری حق سبحانہ تعالیٰ کا ممکن ہر ایک مکان میں کہتے  
ہیں حالانکہ جس چیز کا ممکن کسی ایک مکان میں فرض کیا جاوے تو پھر اویس وقت  
اویسی چیز کا ممکن دوسرے مکان میں عقلاً محال ہے کیونکہ بہر ممکن مکان کا قید مکانی  
کے متلزم ہے یعنی جب ایک چیز کسی مکان میں ممکن و مقید ہو چکی تو وہ مطلق  
نہی لہذا صابونی نے اوس راہِ مستحسن سے قید مکانی کے عقیدہ کو رد کیا  
ہے اور احاطت حق سبحانہ تعالیٰ کی نشان اس قید ممکن مکان سے متقدس  
و منزہ ہے۔

دہم، قال الامام ابو الحسن الاشعری فی کتابہ المسمی باصول الکبیر لا یجوز ان یکون  
نفس انباری عز وجل جسماً او جہلاً او محلاً وداو فی مکان دون مکان  
او غیر ذلک مما لا یجوز علیہ من صفات المفسرۃ قتہ لنا انتھایہ۔

یعنی کہا ہے امام ابو الحسن اشعری نے اپنی کتاب اصول کبیر میں کہ نہیں واجب  
یہ کہ بنو ذات باری جسم و جوہر و یا محدود یا کسی خاص مکان میں کہ نہ دوسری  
جگہ یا سوائے اسکی اور چیزوں سے جو جائز نہیں اور اوس اللہ تعالیٰ  
کے ہمارے صفات سے بہ سبب جدا ہونے اور اوس تعالیٰ کے ہمے انتہی  
وقال العلامة المحدث السيد نعمان البغدادی فی کتابہ جلام العینین  
در روی غیر احد من المصنفین عن الامام الشیخ ابی الحسن الاشعری اسہ  
قال فی کتابہ الابانہ فی اصول الدیانہ و هو اخر کتاب صفہ و علیہ اعتمد  
بصحابہ فضیل فی ابانہ قول اهل الحق والسنة فلا کرم الاستواء علی العرش  
والترؤل الی السماء الدنیا والایمان وغیر ذلک من او صفاتہ تعالیٰ الی

ان قال وان الله يقرب من عبداً دلائل شأع كما قال ونحن اقرب اليه من  
 جبل الوريد انفق لخصاً۔ یعنی کہا علامہ محدث سید نعمان بغدادی نے اپنی  
 کتاب جلال العینین میں اور روایت کیا بکثرت مصنفین نے شیخ ابوالحسن شعری کے کہ انہوں نے  
 کہا ہے اپنی کتاب بآئہ اصول دین میں اور وہ کتاب افکی آخر تصنیف ہے  
 اور اس پر اعتماد کیا ہے اس کے اصحاب نے کہ بآئہ میں قول اہل حق اور اہل  
 سنت کا ہے پر ذکر کیا استواء کا عرش پر اور نزول سار و نیا پر اور بھی  
 وغیرہ صفات اللہ سے یہاں تک کہ کہا بتحقق اللہ تعالیٰ نزدیک ہوتا ہے  
 اپنے بندہ سے جس کیفیت سے چاہتا ہے جیسا کہ کہا ہے ہم نزدیک تر ہیں  
 اپنے بندہ کی رگ گردن سے ایتھے۔

(۵) علامہ قولوی نے شرح عقاید نسفی میں کہا ہے کہ ان قول المعتزلة  
 وجمهور البخارية ان الحق تعالى بكل مكان بعلمه وقدرته وتدبيره  
 دون ذاته باطل لانه لا يلزم ان من علمه مكان ان يكون في ذلك المكان  
 بالعلم فقط الا ان كانت صفاته متفرد حق ذاته كما هو صفت علم  
 الحق لا يخلو عن صفاته۔ یعنی قول معتزلہ اور جمہور بخاریہ کا یہ ہے کہ تحقیق اللہ تعالیٰ  
 ہر ایک مکان میں ہے اپنے علم سے اور قدرت اور تدبیر سے بغیر اپنے  
 ذات کے یہ باطل ہے اس واسطے کہ ہمیں لازم آتا ہے اس سے جو شخص کہ  
 جانے مکان کو تو ہو دے وہ اس مکان میں علم کے ساتھ محض کر یہ  
 کہ جہاں صفات اس کے اسکی ذات سے جیسے کہ صفت علم خلق کی ہے  
 ہمیں ہے یہ صفت علم حق کی ہوتی۔ پس اس سے باطل ہوا یہ قول کہ اللہ

کی ذات فوق عرش ہے اور علم اور حکم اس کا ہر ایک کے ساتھ یا ہر ایک مکان میں ہے بغیر ذات کے کیونکہ یہ عقیدہ باطلہ فرقہ مغرکہ کا ہے۔

(۶) وقال المجلی ان الله تعالى معنا حقيقة وفوق العرش حقيقة یعنی صلی نے

کہا کہ بتحقق اللہ تعالیٰ ہمارے ساتھ ہے ذات کے اور فوق عرش کے

ہے ذات سے بس اس قول سے تو عموم احاطت و معیت ذاتی ثابت ہوئی

کیونکہ یہاں فرش و عرش کے ساتھ معیت و فوقیت حقیقی کا مفہوم دیا ہے

(۷) وقال الحافظ جلال الدین السیوطی فی القول الاشبہ فی معنی حدیث

من عرف نفسه فقد عرف ربه نقلاً عن الشيخ غفر الدین انه اقرب الی

کل شیء لیس شیء اقرب الیہ من شیء ولا شیء ابعد الیہ من شیء لا بمعنی قرب

المسافة لانه منزوع عن ذاته وقال وكن الله تعالى سبجاً لله وتعالى موجود

في كل مكان مطلقاً منه مكان وتنزوع عن اشكان والرمضان وقال منه

هو لا كيف ولا اين لله۔ وهو في كل النواح لا يزدول یعنی اور کہا حافظ

جلال الدین سیوطی نے قول اشبہ فی معنی حدیث من عرفه نفسه فقد عرف ربه

میں نقل کر کے شیخ غفر الدین سے اس طرح کہ وہ قریب تر ہے ہر شے سے اور

ہٹن ہے کوئی شے قریب تر طرف اللہ کے کسی شے سے اور ہٹن کوئی

شے بعید تر طرف اللہ کے کسی شے سے نہ بمعنی قرب و مسافت کے اس واسطے

کہ وہ منزوع ہے اس قرب و مسافت سے اور کہا اس طرح حق سبحانہ تعالیٰ

موجود ہے ہر مکان میں۔ ہٹن خالی اس سے کوئی مکان اور پاک ہے

مکان و زمان سے اور کہا نہ کیسے اس کو ادر نہ ایس ہے۔ اور وہ غیر

میں ہے ہمیشہ۔ اصل نفا اس قول کا اس قدر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قربت ہر شے کے ساتھ متاوی النسبت ہے اور اس قربت میں بعد و مسافت کا ہونا ہی بیکاریت و لامکانیت ہے جو باوجود مباینیت مغوی کے باہم قربت مغوی رکھتے ہیں جیسا کہ ذکر گذر چکا۔

(۸) وقال القرالی فی الاحیاء وهو مع ذلک قریب من کل موجود و هو قریب الی العبد من جبل الوریث و هو طے کل شے شفیہا اذ لا یماثل قریبہ قریب الاجسام کما لا یماثل ذاتہ ذات الاجسام یعنی احیاء میں امام غزالی رحمہ اللہ نے کہا ہے اور وہ ساتھ اس اسباب کے قریب ہے ہر ایک موجود سے اور وہ قریب تر ہے اپنے بندہ کے رگ گردن سے اور وہ اوپر ہر شے کے حاضر ہے اس لئے کہ ہر شے سے قرب اللہ تعالیٰ کا مانند قریب جسموں کے جیسا کہ ہر شے سے ذات اللہ کی مانند ذوات جسموں کے انتہی۔ اس قول سے قربت ذاتی ثابت ہوتی ہے جسکو ہم آئندہ مفصلاً ثابت کرینگے اور نیز کہا ہے سعادت میں کہا ہے کہ صابران را وعدہ داد کہ او با ایشان است و گفت واللہ مع الصابرین یعنی اور صابران سے وعدہ کیا ہے کہ وہ اللہ ساتھ ہے جیسا کہ کہا اللہ تعالیٰ کہ اللہ صابران کے ساتھ ہے اور نیز احیاء کے باب عقاید میں کہا ہے کہ واللہ مع کل جمیع المعلومات محیط بما تجوی من تحت حقول الارضین الی اعلی السملون یعنی یہ جاننا کہ خدا سے تعالیٰ سب معلومات کو جانتا ہے زمین کے ہوتوں سے لیکر آسمانوں کے اوپر تک سب پر محیط ہے فقط یہاں احاطت علی کے ساتھ ہی احاطت ذاتی کا ذکر فرمایا کیونکہ اولاً عالم فرمایا اور پھر محیط کہا یعنی وہ جانتے والا



اور احاطہ کرنے والا بصیغہ اسم فاعل لایا جس کا مصدر اق ذات ہے اور پہر دوسرے مقام پر کہا کہ باندہ تعالیٰ عالمو جمیع الموجودات ومحیط بکل الخلیقات یعنی وہ اللہ جاننے والا ہے تمامی موجودات کا اور احاطہ کرنے والا ہے جملہ مخلوقات کو انتہی۔ پس ان دونوں اقوال سے اللہ تعالیٰ کی احاطت علمی مع الذات ثابت ہوتی ہے۔

(۹) ابو طالب کی نئے قوت القلوب میں کہا ہے کہ وانه اقرب الی کل شی من نفس الشی الیہ فهو اقرب الی الخواص من ادل کہا والی الروح من حیاتہ بقرب ہو وصف ذانہ لا بقرب ہو فعل لہ واند مع ذلک فوق کل فوق وفوق کل تحت ووراء کل وراء ومحیط بالعرش وبکل محیط احاطہ علمہ وقد متہ وقربہ من العرش کقربہ من الشری لا یوجد بمکان ولا یفقد من مکان انتقل اور وہ اللہ قریب ہے ہر شے کے ذات سے سے طرف اوس شے کے پس وہ اللہ قریب ہے خواص سے اور اک سے اذنی کے اور طرف روح کے حیات سے اوس کے ساتھ ایسے قریب کے جو وصف ذاتی ہے اور مکان ساتھ ایسے قریب کے جو فعل ہے واسطہ اسکے اور بنیغنی وہ اللہ باوصف اسکے فوق ہے ہر فوق پر اور فوق ہے ہر تحت پر اور پر ہے ہر پر سے کے اور محیط ہے عرش کو اور ہر ایک محیط کو باحاطہ علم و قدرت اور در عرش سے ہے جیسا کہ قریب تحت الارض سے ہے بنین پایا جاتا وہ کسی مکان میں اور نہیں معقود ہونا وہ کسی مکان سے انتہی۔ اسی تحریر دلیلیز سے حق سبحانہ تعالیٰ کی ایسی عموم قربت ثابت ہوتی ہے کہ جہاں اور اک در اسے احاطہ

عقل و حس ہے کیونکہ عرش و تخت ان کے ساتھ ایکساں قربت اور ہر ایک  
سکّان و اہل مکان پر بغیر تمکّن و طول کے اوسکی ذاتی احاطت ایک ظلم غریب ہے  
جسکا ادراک سوائے طور کشف کے محال ہے پس یہ تغزیر پر تنویر قوت قلوب کی  
سہ صاحب قلب کے لئے مفرح قلب ہے اور مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے  
الطاف القدس میں لکھا ہے کہ صاحب قوت القلوب ابو حنیفہ صوفیان است۔

۱۰۱۔ وقال الامام الموصلي في سيف السنة والذی عندی ان الرحمة لما  
كانت من صفات الله تعالى وصفاته قائمة بذاته فاذا كانت قريبة من  
الحسين فهو سبحانه قريب منهم قطعاً فهو قريب من الحسينين بذاته و  
رحمته قريب باليس له نظير وهو مع الله فوق سمواته على عرشه كما انه  
سبحانه يقرب من عباده في اخر الليل وهو على عرشه ويدنو من اهل  
عرفه عشية عرفة وهو على عرشه فان علوه سبحانه على سمواته  
من لوازم ذاته فلا يكون قط الا عالياً ولا يكون فوقه شيء البته كما  
قال اعلم الخلق به وانت الظاهر فليس فوقك شيء وهو سبحانه قريب  
في علوه وعال في قربه كما في الحديث الصحيح عن ابي موسى الاشعري  
قال كما في سفر مع النبي صلى الله عليه واله وسلم فانه نفعت اولوتنا  
بالنكير فقال ايها الناس ارجعوا على انفسكم فانكم لا تدعون احم ولا  
غنياً ان الذي تدعونه سمیع قريب اقرب الى احدكم من عنق راحلته  
واخير صلى الله عليه واله وسلم وهو اعلم به انه اقرب الى احدكم  
من عنق راحلته واخبرانه فوق سمواته على عرشه مطلع على خلقه يری

اعمالہم و یعلموا فی بواطنہم و ہذا حق لا یناقض احدا ہما الآخر انہما  
یعنی سیف السنہ میں امام موصلی نے فرمایا ہے اور جو کہ میرے نزدیک حق ہے  
بہ تحقیق رحمت جبکہ ہے صفات اللہ کی اور اس کے صفات ایم میں ساتھ  
اوسکی ذات کے پس جب وہ رحمت ہے رب ہے محنین ہے تو وہ اللہ بھی قریب ہے  
اوسے پس یقیناً وہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات در رحمت سے محنین کے قریب ہے اس طرح  
کہ اوسکی قربت کو نظیر بنیں حالانکہ وہ اللہ تعالیٰ فوق سماوات ہے اپنے عرش پر  
جیسا کہ وہ قریب ہوتا ہے اپنے بندوں سے آخر رات میں حالانکہ وہ اپنے عرش پر  
ہے اور نزدیک ہوتا ہے اہل عرفہ سے شام عقب عرفہ کے در آنحالیکہ وہ عرش پر  
ہے پس تحقیق کہ علو اس سبحانہ کا اپنے آسمانوں پر اس کے لوازم ذات ہے  
پس ہنیں ہوتا وہ ہرگز مگر عالی اور ہنیں ہوتی کوئی شے فوق اس کے جیسا کہ کہا انا  
تر خلق کا ساتھ اس خلق کے اور تو ہی ظاہر ہے پس ہنیں ہے کوئی شے فوق  
تیرے اور وہ سبحانہ تعالیٰ قریب ہے اپنے علو میں اور عالی ہے اپنے قرب میں جیسا  
کہ حدیث صحیح میں ابو موسیٰ اشعری کی روایت سے آیا ہے کہ کہا تھے ہم سفیر میں تھی  
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ اتنے میں بلند ہو میں آواز میں ہماری تکبیر سے فرمایا  
آپ نے لے لو گو نرمی کرو اپنے عقول پر کیونکہ ہنیں پکارتے ہو تم ہرے اور  
غائب کو وہ اللہ جسکو تم پکارتے ہو سننے والا قریب ہے قریب ہے ہر ایک کے اس کے  
اونٹ کی گردن سے پس خبر دی بنی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حالانکہ آپ  
زیادہ جلنے والے ہیں اللہ کو بہ تحقیق وہ قریب ہے ہر ایک کے گردن شتر سے  
اوس کے اور خبر دی اس بات کی کہ بلاشبہ وہ اللہ تعالیٰ فوق سادات ہے اپنے

عروش پر آگاہ ہے حالاً خلیل کا وہ کتاب ہے اور کئے اعمال کو اور جانتا ہے  
 اوس چیز کو جو اوس کے باطن میں ہے اور ہم ارشاد صحیح ہے جو ایک دوسرے کا  
 مناقض و متضاد نہیں ہے انتہی۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے ہستوار ذاتی و فوقیت  
 و قرب ذاتی کا مناقض ایسی حالت میں مرتفع ہو گا کہ اوس ذاتیوں کی عموم  
 احاطت ذاتی پر ایمان لایا جاوے اور فوض بینہ و تکفر ببعین کا مصداق نہ  
 بنے۔ فقط

واللہ شیخ عبد الواسع شیبہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب الیوانیت میں اس  
 مسئلہ کی تحقیق میں بہت طول کلام کیا ہے بنظر طوالت کلام کے میں بیان بغیر  
 نقل کرنے اور کمالی اصل عبارت عربی کے صرف اوسکا ترجمہ نقل کرنا ہوں شو خدا  
 یہ مسئلہ (محبت کا) مشکاست ہے بہت سبب اختلاف سلف کے جہن  
 اٹکے اور پچھلے ہیں لیکن جس شخص نے یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی محبت باجماع ہر  
 واسطے صفات کے نہ واسطے ذات کے اوس نے بڑا کمال کیا اور سب نے میں  
 اوس سے جہنوں کے کہا ہے کہ اللہ ہا کے ساتھ ہے ذات کے اور صفات  
 اگرچہ صفات الہیہ موصوفہ کے جدا نہیں ہوتیں۔ اور مفق ہوئی تھی اس مسئلہ میں  
 ایک ایک میں بلع ازہری میں مشفقہ میں درمیان شیخ بدر الدین علای شافعی اور  
 درمیان شیخ ابراہیم ہواہی شافعی کے اور ضعیف کیا ہے شیخ ابراہیم نے اس  
 میں ایک رسالہ میں ذکر کر دیا پھر سے اوس کے چترن کا اسلئے کہ احاطہ کرے تو  
 اوس سے علم کو اب میں کہتا ہوں اور اللہ کے ہاتھ سے تحقیق اور بیان مسک خط  
 کو نقل کرتا ہوں فرمایا شیخ بدر الدین علای حنفی اور شیخ بران الدین بن ابی شریف

اور جماعت نے اللہ تعالیٰ ہمارے ساتھ ہے اپنے اسماء و صفات سے اور نہ اپنی  
 ذات سے فرمایا شیخ ابراہیم نے بلکہ وہ ہمارے ساتھ ہے بذاتہ و صفاتہ پس اسکو  
 لوگوں نے کہا کیا دلیل ہے اس پر انہوں نے جواب دیا قول اللہ تعالیٰ کا واللہ  
 معکمْ اور قولہ تعالیٰ وھو معکمْ اور معلوم ہے یہ بات کہ اللہ علم ذات ہے  
 اب واجب ہوا اعتقاد سمیع ذاتی کا ذوقاً اور عقلاً جب ثابت ہو چکا عقل سے  
 اور عقل سے پھر کہا لوگوں نے ان سے اور زیادہ وضاحت سے فرمائے۔  
 اس بات کو فرمایا کہ حقیقت سمیع کے ساتھ رہنا ایک شے کا ہے دوسری شے  
 کے برابر ہے کہ ہوں دے دونوں واجب ہے کہ ذات اللہ تعالیٰ کی اپنے  
 صفات کے ساتھ ہے یا ہوں یہ دونوں جائز نہیں ممکن جیسا کہ ایک انسان  
 دوسرے انسان کے ساتھ ہے یا ہوں وہ دونوں سے ایک واجب  
 اور دوسرا ممکن وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی سمیت بذاتہ و صفاتہ اپنے خلق کے  
 ساتھ جو مفہوم ہوتی ہے وہو معکمْ اور ان اللہ مع الحسنین اور ان اللہ مع  
 الصالحین سے اور یہ بات ثابت ہے اوس ہماری پہلی بات سے جو بیان کی گئی  
 ہیں ہم کہ مدلول اللہ کے اسم کا وہی ذات لازمست الصفات متبعہ ہے بسبب  
 متعلق ہونے اوس کے جمیع ممکنات کے ساتھ اور نہیں ہے سمیت اوسکی مثل حنیفہ  
 و چیز دن (دو جسموں) کے بسبب ہونے مماثلت اللہ تعالیٰ کی اپنے  
 خلق کے ساتھ جو یہ موصوفے جمیع سے اور محتاج جمیع کے لوازمات ہرگز  
 کا جیسے کہ علول کرنا جہت ایٹھ زمانہ و مکانیہ میں پس پاک ہے سمیت اللہ تعالیٰ  
 کی شبیہ اور نظیر سے بسبب کامل اور برتر ہونے اللہ تعالیٰ کے صفات

مخلوقات سے اور نہیں ہے کوئی شے مثل اس کے وہی سنا اور دیکھتا ہے اور  
 کہا اسی کے ساتھ ہم اقرار کرتے ہیں ایسے قول کے نفی کا جس قول پر محبت  
 ذاتیہ کے لازم آتا ہے حلول کرنا حیز و مکان میں کائنات کے باوجود ابات کے  
 نہیں لازم آتا صفات سے بغیر ذات کے جدا ہونا صفات کا ذات سے اور نہ دور ہونا  
 اس کا اور نہ قیصر میں ہونا اور اس کے باقی لوازمات کا اور اب لازم آتی ہے  
 محبت صفات کی کسی شے کے ساتھ ہونے سے محبت ذات کی اس کے ساتھ  
 یا اس کا عکس سبب لازم ذات و صفات دونوں کے ساتھ برتر ہونے مکان  
 اور لوازم مکان سے اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ بہا میں ہے صفات سے اپنے مخلوق  
 کے مابین مطلقاً اور کہہ چکے ہیں علامہ قونوی شہرح عقاید نفی میں کہ قول معتزلہ  
 و جمہور بخاریہ کا یہ ہے کہ حق بجانہ تعالیٰ ہر مکان میں اپنے علم اور قدرت اور  
 ہمہ گیر سے ہے بغیر ذات کے یہ باطل ہے اس لئے کہ نہیں لازم آتا اس سے جو  
 شخص کہ جائے مکان کو یہ کہ ہووے وہ شخص اس مکان میں علم کے ساتھ  
 فقط مگر اس طرح پر ہو سکتا ہے کہ ذات سے صفت اس کی جدا ہو جیسے کہ یہ صفت  
 علم خلق کی ہے نہ علم حق کی انتہی۔ علاوہ اسکے اس طرح کہنے سے کہ اللہ تعالیٰ  
 ہمارے ساتھ فقط علم سے ہے بغیر ذات کے تو لازم آتا ہے متقل ہونا صفات کا  
 اپنے ہی نفس سے بغیر ذات کے اور یہ بات سمجھ میں نہیں آتی ہر لوگوں نے کہا  
 ان سے کیا ابات میں آپ کے کوئی موافق ہے سوائے علامہ قونوی کے  
 تب آپ نے فرمایا کہ مان ذکر کیا شیخ الاسلام ابن اللبان رحمۃ اللہ علیہ نے بیان  
 میں قول تعالیٰ شیٰ اقرب الیہ منکون لکن لا تبصرہ دن کے اس آیت میں

دلیل ہے زیادہ تر فریب ہونے پر اللہ تعالیٰ کے اپنے بندے سے بفریب حقیقی  
 جیسا کہ لاین ہے اوسکی ذات کو سبب برتر ہونے اللہ تعالیٰ کے مکان سے واسطے  
 کہ اگر مراد لیں قرب سے اللہ تعالیٰ کے جو فریب بندہ کے ساتھ فریب علم با قرب  
 قدرت با قرب تدبیر کی مثلاً البتہ کتا و ٹکی لا یغضون لاکن نہیں جلتے خرم اور  
 اس طرح جب کہا و لکن لا تبصرون دلالت کرتا ہے اس پر کہ مراد ساتھ اور کے  
 قرب حقیقی ہے جو پائی جاتی ہے بعد سے اگر کہو کہ اللہ تعالیٰ ہماری نظر کو  
 پس بیشک معلوم ہے یہ بات کہ نظر نہیں تعلق ہوتی واسطے اور اس کے صفات  
 معنویہ کے بلکہ وہ متعلق ہے اوس مخالفین کے ساتھ جو دیکھے جاتے ہیں اور  
 کہا اسطرح حکایہ ایچ قولہ تعالیٰ میں و سخن اقرب الیہ من جبل الوریڈا یہ دلالت  
 کرتا ہے اوس پر جو ہم نے کہا ہے اس واسطے کہ افعول من نہیں دلالت کرتا اور  
 اشتراک کے جو حاصل ہے ہم قرب میں اگرچہ مختلف ہو کیفیت میں احد نہیں شرک  
 ہے درمیان قرب صفات اور قرب جبل الوریڈ کے کیونکہ قرب صفات کی  
 معنوی ہے اور قرب جبل الوریڈ کی حسی ہے پس نسبت اقربیت اوس تعالیٰ  
 کی طرف انسان کے رگ گردن سے جو وہ حقیقی ہے دلیل ہے ہر بات پر کہ  
 قرب اوس تعالیٰ کا بھی حقیقی ہے یعنی بالذات ہے بلکہ لازم ہے صفات  
 کہا بیخ ابرہیم نے جو کچھ کہ ہم نے تفسیر کی تم سے اوس سے نفی ہو گئی احبات کی  
 کہ مراد قرب خدا تعالیٰ کی ہمارے ساتھ صفاتی ہے بغیر ذات کے حق اور  
 صریح بات یہہ ہے کہ اوسکی قربت ہمارے ساتھ بالذات ہے اس واسطے کہ  
 صفات مجرد یعنی خالی ہو کر ذات سے عقل میں نہیں آسکتے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے کیا

اوسکو علانی نے کیا کہتے ہو قول میں اللہ تعالیٰ کے وہو معکوا انما کنتم امم  
 کہ اوس سے وہم ہوتا ہے اللہ تعالیٰ مکان میں ہے کہا شیخ ابراہیم نے نہیں  
 لازم آتا اس سے حق میں حق سچا نہ تعالیٰ کے مکان اس واسطے کہ این کا لفظ جو  
 آیت میں ہے وہ اطلاق کیا گیا ہے اللہ تعالیٰ کی سمیت کا فائدہ پہنچا دینے  
 واسطے نفاطین کو این یعنی مکان میں جو لازم ہے واسطے اوسکے اور نہیں  
 اطلاق کیا گیا لفظ این کا واسطے اللہ تعالیٰ کے جیسا کہ ہم ادھر بیان کر آئے  
 ہیں پس وہ ہر مکان والے کے ساتھ ہے بغیر مکان کے انتہی۔

پھر کے شیخ عارف باللہ تعالیٰ ہمارے سید محمد مغربی شاذلی شیخ جلال الدین  
 سیوطی پس کہا انہوں نے کہ یہ کیا مجمع ہے بیان۔ لوگوں نے اوسکا ذکر کیا  
 کہ یہ مسئلہ ہے انہوں نے فرمایا تنہا کیا ارادہ ہے کہ اس مسئلہ کا علم حاصل کریں  
 ذوق سے یا سماع (نقل) سے پس کہا انہوں نے نقل سے پس کہا سمیت اللہ تعالیٰ  
 کی ازلی ہے اوسکی کوئی ابتدا نہیں ہے اور کل شیا اوسکے علم میں ثابت ازلی سے  
 متعین ہیں بلا بدائیت کے اس واسطے کہ وہ معلومات متعلق ہیں ساتھ اوسکے ایسے  
 تعلق کے ساتھ کہ محال ہے اوسکی معدومیت بسبب محال ہونے وجود علم واجب کے  
 وجود اوس علم کا بغیر معلوم کے اور بسبب محال ہونے طریقان تعلق امر کے  
 کا ساتھ اوسکے اس واسطے کہ لازم آتا ہے حادث ہونا علم اللہ تعالیٰ کا بعد اوسکے  
 کہ نہیں تھا اور ایسا ہی سمیت اللہ تعالیٰ کی ازلی ہے جیسا کہ وہ سمیت ابدی ہے  
 نہیں اوسکو انتہا پس وہ اللہ تعالیٰ ساتھ معلوما کے ہے بعد پیدا کرنے  
 اوسکے عدم سے بعینہ موافق اوسکے جو علم میں متعین تھے اور اسبطر حال ہے



ایہنا صحت کا (یعنی جہان تو ہوا) سب عالموں (علم و عین وغیرہ) میں بسیط  
 ہو سیکے وقت یا اس کے مرکب ہو سیکے وقت یا اس کی اضافت یعنی نسبت کے  
 وقت اور پیدا ہو سیکے وقت ازل سے لیکر بے نہایت یعنی ابد تک پس حیلان  
 سے ہو گئے حاضرین ان کے اس فرمان سے کہا او نکو اعتقاد رکھو جو کچھ تقریر کی  
 ہے میں نے تم سے سمجھ کے باب میں اور اعتقاد کرو اس پر اور چہرہ ڈو جو کچھ سنائی  
 ہے اس کے تب ہو جائینگے اپنی مولیٰ کے تنزیہ کرنے والوں سے جو حق ہے  
 تنزیہ کا اور خالص کرینو لے ہو گئے اپنے عقول کو شہادت سے تشبیہ کے (یعنی  
 ذات و صفات حق کو ذات و صفات مخلوق کے سر کیا قیاس کرنے سے)  
 اگر تم سے کوئی چاہتا ہے اس مسئلہ میں کہ ذوق کے ساتھ پہچانے پس سونپ  
 دے مجھ کو (میری پیروی کرے) نکال دو نگاہیں او سکود ظالیف (اشغال)  
 سے اور بکثرون اور مال اور اولاد سے اس کے اور داخل کر دوں او سکوفلوت  
 میں اور باز رکھو نگاہ او سکونیند اور کہانے اور خواہش کی چیزوں سے اور میں  
 ضامن ہوں اس کا کہ پیونج جا دیگا وہ علم کو اس مسئلہ کے ذوق اور کشف۔ کہا  
 شیخ ابراہیم نے پہر کیا جرئت کرتا ہے کوئی کہ داخل ہوا اس کے ساتھ اس عہد پر  
 پہر اوٹھ کرٹے ہوئے شیخ ذکر کیا اور شیخ برہان اور جماعت چومی او سکے ساتھ اور  
 چلے گئے تمام ہوا یواقیت کا کلام۔ یہاں شیخ ابراہیم شاذلی نے بدلائل نقلیہ و لہجہ  
 عقلیہ حق سبحانہ تعالیٰ کی معیت و قرب ذاتیہ کو اس قدر وضاحت کے ساتھ  
 ثابت کیا ہے کہ جس کو ایک متوسط درجہ کی سمجھ والا شخص بھی تسلیم کر سکیا ہے فہر لیکر  
 نقیب و نقانیت کا پردہ اس کے بصر بصیرت پر پڑا ہوا ہنوا۔ اس عقیدہ میں

شیخ مدوح نہ صرف منفرد ہیں بلکہ انہوں نے اپنی تائید بیان میں علامہ قنویٰ اور شیخ الاسلام ابن اللبان کے اقوال کو بھی پیش کیا ہے اسپر شیخ جلال الدین سیوطی کی تقریر تو مات ہی کر دی اور منکرین کے دانت کھٹے کر دے مگر افسوس یہ ہے کہ شیخ جلال الدین نے تو اس سرعبت ذاتی کے کشف و شہود کا ذمہ لیا تھا مگر کسی طالب حق کی مہمت نہ بڑھی کہ وہ اپنے آپ کو ان کے زیر تربیت سبر و درویشاں بنائیں انہوں نے ان اسرار معیت ذاتی کا اظہار تو لا وساعاً اس خوبصورتی کے ساتھ کیا کہ جملہ حاضرین نماطین کا سر چخا کر دیا الحمد للہ علی ذلک۔

(۱۲) کہا ہے شیخ عبدالوہاب شوانی نے قواعد کشفہ میں سنائیں نے اپنے بعد علی مصفی رحمۃ اللہ علیہ سے فرماتے تھے جو فرمایا اللہ تعالیٰ نے ہو معکوا ایما کنتم یہ اشارہ اینت کا اس آیت میں سوائے اسکے نہیں ہے کہ اطلاق کیا ہے دراصل حاصل ہونے فائدہ اللہ تعالیٰ کی معیت کا لوگوں کے ساتھ جن سے خطاب کیا ہے این بنی مکانیت جو لادم ہے نماطین کو نہ حق سبحانہ تعالیٰ کو پس وہ ہر کسی کے ساتھ ہے این (مکان) میں بغیر اینی (مکانی) ہونیکے اور فرمایا شیخ نفعی الدین ابن ابی المنصور رحمۃ اللہ فرماتے تھے کہ معیتین پانچ ہیں اور لیکن جمع ہیں دس معیتین دس معیت میں جو جامع اور شامل ہے کیونکہ ہونا اللہ تعالیٰ کی معیت کا ہر حال میں درانحالیکہ وہ عار میں ہوا در اوس حال میں کہ مستوی ہو وہ عرش پر اور اوس حال میں کہ ہو وہ آسمانوں میں اور زمین میں اور اوس وقت کہ ہو وہ آسمانوں میں ترگ گردن سے ہارے اور واسطے ہر ایک کے ان معیتوں میں سے ایک ایسی معیت ہے کہ خاص ہے وہ معیت اوسکو اور قبول کیا اسباب میں کوئی

(۱۳) اور تھے شیخ محی الدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ ادب یہ ہے کہ کہا  
 جاوے اللہ تعالیٰ ہمارے ساتھ ہے اور نہ کہیں کہ ہم اس کے ساتھ  
 ہیں اس واسطے کہ ہم نہیں جانتے اس کی ذات کو بخلاف اس کے سبحانہ تعالیٰ  
 بے شک جانتا ہے ہیکو اور جانتا ہے ہماری اصل و فرع کو انتہی اور امام توحیدی  
 فرماتے ہیں کہ غایت اس کا جو کہا ہے اوہنوں نے معیت کے باب میں  
 اتنا ہی ہے کہ معیت صفات کی ہے اگرچہ جدا نہیں ہوتی ذات سے جیسے کہ  
 اوپر گزر چکا ہے انتہی - اور نیز محی الدین عربی نے و سخن اقرب الیہ من جبل  
 الورد کی معنی میں کہا ہے کہ یہ تشبیہ ہے واسطے قرب باطنی حق تعالیٰ کے  
 ساتھ صورت ظاہری بندگوں کے اور لفظ اقرب کا دلالت کرتا ہے کہ  
 درمیان بندہ اور خدا کے بالکل بعد نہیں ہے کیونکہ حقیقت عبد کی مندرج  
 ذات حق ہے اور جبل الورد ایک رگ ہے جو سبب حیات ہے اور موت  
 انسان کی اس کے متعلق ہے اور وہ رگ بدن کا جزو اور اس کے جان کے قرب  
 ہے لیکن خدا تعالیٰ قریب تر ہے اس سے اگر حقیقت کی آنکھ سے دیکھو  
 تو وجود اس کا مندرج وجود مطلق ہے اگر ایسا ہوتا تو معدوم محض اور لاشے  
 محض ہو جاتا اور حق تعالیٰ رگ جان سے بھی اپنی زیادتی قرب کی تو قیام  
 پر انہی تفسیر میں لکھا ہے کہ قوله تعالیٰ الا انہ بكل شیء محيط لا یخرج عن احاطۃ  
 شیء والا لویسلا اذ حقیقتہ کل شیء عین علمہ تعالیٰ و وجودہ بہ و علمہ  
 عین ذاته و ذاته عین وجودہ فلا یخرج شیء عن احاطۃ الہ یعنی جان تو کہ  
 اللہ تعالیٰ ہر ایک چیز کو محیط ہے اور کوئی چیز اس کے احاطہ سے خارج نہیں

کیونکہ حقیقت پر ایک چیز کی عین اور اس کا علم ہے اور وجود ان چیزوں کا خدا نے  
 تعالیٰ سے ہے اور علم خدا تعالیٰ کا اس کی ذات کا عین ہے اور  
 ذات اس کی عین اور اس کا وجود ہے پس خارج نہیں ہوتی کوئی چیز اس کے  
 احاطہ سے الخ اس میں سرفہریت و احاطت ذاتی کے طرف ایک دقیق اشارہ  
 ہے جس پر مطلع ہونے کے بعد جلا اسرار حکمت و قرب و احاطت بھی منکشف ہو جاتی  
 ہیں لیکن نو فنیق خدا کے ہاتھ ہے

(۱۴) اور پھر کہا ہے امام شہرانی نے قواعد کشفیہ میں اس چیز کو کج جواب  
 دیا میں نے اس کا یعنی وہ تو ہم کرتا ہے اس بات کا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے  
 لئے اینت (مکانیت) ہے جو لایق ہوا دسکوا اور (اینٹ) کو اخذ کیا اللہ  
 تعالیٰ کے قول سے جو وہو معکم ایما کہتم اور جواب اس کا یہ ہے کہ جمع ہو  
 میں محقق اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ قدیم ہے اور عالم حادث ہے جیسا کہ نہیں  
 سمجھا جاتا واسطے اس تعالیٰ کے مکانیت قبل از خلق عالم کے پس  
 اس طرح نہیں ہے واسطے اس کے مکانیت بعد پیدا کر کے اس کے لیکن قولہ  
 تعالیٰ وہو معکم ایما کہتم کا پس یہ اینت راجع ہے واسطے خلق کے  
 اس واسطے کہ وہی مخاطب ہیں لفظ این سے یعنی (مکان) جو لازم ہے  
 واسطے خلق کے نہ واسطے اس تعالیٰ کے پس وہ ساتھ ہر صاحب مکان کے  
 ہر بلا مکان کے بسبب ہونے مائلت خلق کے ساتھ کسی وجہ کی اور کہا ہے  
 باب (۷۲) میں فتوحات کے محی الدین عربی نے کہ معلوم ہے چھ کو یہ بات  
 کہ نہیں ہے معیت حق تعالیٰ کی ہمارے ساتھ مکانی بیشک جو ذات کہ نہیں ہے

مکانیت اوسکو نہیں قبول کرے گا مکان کو پس وہ مثل قول اوسکے ہے مکان لا قبل  
 المكان یعنی مکان نہیں قبول کرے گا مکان کو اور جب نہیں ہے مکان واسطے  
 اوس شخص کے جسکو مکان ہے تو پس کس طرح ہوگا مکان اوسکو جسکو مکان ہی نہیں  
 انتہی۔ پس اس سے ثابت ہوا کہ حق بجا نہ تقالے سب مکانوں اور مکان والوں کے  
 ساتھ ہے مگر مکانوں کے اندر اور مکان والوں میں نہیں ہے ولعمہ ما قبل  
 کہ حق تقالے باہمہ است نہ درہمہ۔

(۱۵) اور شیخ عبدالحق دہلوی اخبار الانبیاء میں مکتوب شیخ حسین بن معمر البلیجی  
 نقل کرتے ہیں کہ قولہ تقالے وهو معکوا اینما کتم۔ ظاہر معنی چنین است کہ  
 خدا تقالے با شما است ہر جا کہ باشید و بودن چیزے یا چیزے معیت خواند و  
 این بودن یا مجاز است یا حقیقت علمائے ظاہر و اندہب این است کہ این بودن  
 مجاز است نہ بحقیقت و گویند خداوند باہمہ ذواست الم است نہ بذات بلکہ بعلم  
 برہمہ ذوات قادر است و مذہب عامہ متکلمین بھی نہیں است اما صوفیان معنی علما  
 ظاہر قناعت نکلند حقیقت چیزے را طلب کنند و مذہب ایشان این است کہ  
 معیت حق با جمیع ذوات حقیقت است لے او بذات با جمیع شیا است حقیقتاً  
 لا مجازاً لیکن معیت او نہ چون معیت جسم است با جسم کہ او جسمیت و نہ چون معیت  
 جواہرات با جسام است کہ او جوہریت و نہ چون معیت عرض است با جوارہ و جسام  
 کہ او عرضیت پس معیتکہ معلوم و مفہوم متکلمان است ہمیں سہ معیت است لیکن  
 صوفیان آنرا معیت رابع گویند جزین معیت کہ مفہوم متکلمان است گویند  
 مثال روح با جسد مثال بودن حق تقالے با کل کائنات است زیرا کہ در

قالب است نہ بیرون قالب نہ متصل نہ منفصل بلکہ روح از عالم دیگر است و قالب از  
 عالم دیگر و روح از لوازم جسام از دخول و خروج و اتصال و انفصال و جزا و بیچ نسبت  
 ندارد و با این ہمہ ذرہ ذلۃ قالب نیست کہ روح بحقیقت بذات او نیست معیت حق سبحانہ  
 تعالیٰ با ذراعت المہمیرین مثال است من عرف نفسه فقد عرف ربه  
 اشارہ برین سلسلہ سوال اینجا وارد می کنند برایشان کہ از اینجا لازم می آید کہ حق  
 سبحانہ تعالیٰ بذات خود در ہمہ مواضع قذر باشد و این ممتنع و منکر است جواب میگویند  
 کہ اتفاق حمل اہل اسلام است کہ انواع نجاست و قاذورات راجع سبحانہ تعالیٰ نمی پذیرند  
 و نگاہ می دارد کہ بے خطا و بقا محال است اورا اندرین پیچ عیب و نقصان لازم  
 نمی آید این معیت نیز پیچ عیب لازم نمی آید بآنکہ معلوم است فعل بے فاعل و صفت  
 بے موصوف ہرگز نہ بود و دیگر میگویند روح متصرف است در ہمہ اجزای قالب  
 موجود است با ہمہ ذرات قالب و زمدگی ہمہ بدست و با این ہمہ از چہرہ کس کہ  
 در باطن قالب است از خون و جزآن پیچ خلل و نقصان در طہارت و پاکیزگی روح  
 نہ متکلم معیت ذات واحد حقیقی با ہمہ ذرات ناشایع فہم نہ توانست کہ بے تقدیر  
 تجسس و تعقیب و حلول و راکندہ لاجرم تاویل کردانتی۔ یعنی قولہ تعالیٰ و هو معکم  
 اینہما کشفہ۔ ظاہر معنی اسکی یہ ہے کہ خداے تعالیٰ ہمارے ساتھ ہے  
 جس جگہ ہم ہوں۔ ایک چیز کا دوسرے جگہ کے ساتھ ہونیکو معیت کہتے ہیں  
 اور یہ ساتھ ہونا مجازی ہے با حقیقی یعنی ذاتی اور علما و ظاہر کا یہ مذہب ہے  
 کہ یہ ہونا یعنی معیت اللہ تعالیٰ کی مجازی ہے حقیقی نہیں ہے اور کہتے ہیں کہ  
 حق تعالیٰ تمام ذراعت المہم کے ساتھ ہے مگر ذات سے نہیں بلکہ علم سے اور

ذرات پر قادر ہے اور عام متکلمون کا یہی مذہب ہے لیکن صوفیان اس معنی پر  
 علمائے ظاہر کے قناعت نکر کے معنی حقیقی کے طالب ہیں اور انکا یہ مذہب ہے  
 کہ معیت حق بجانہ تعالیٰ کی حقیقی یعنی وہ ذات سے تمام چیزوں کے ساتھ ہے  
 حقیقتاً نہ مجازاً البتہ اسکی یہ معیت ایک جسم کا دوسرے جسم کے ساتھ ہونے  
 مانند نہیں ہے کیونکہ وہ جسم نہیں ہے اور نہ اسکی معیت مثل جو اہرات کی  
 معیت کے ہے جو اجسام کے ساتھ ہو کیونکہ وہ جوہر نہیں ہے اور نہ یہ معیت  
 ایسی ہے جیسے کہ عرض کی معیت جوہر کے ساتھ ہے کیونکہ وہ عرض نہیں ہے  
 پس جو معیت کہ متکلمون کو معلوم ہے اور وہ سمجھتے ہوئے ہیں یہی تین قسم کی معیت  
 ہے لیکن صوفیان جو تھی قسم کی ایسی معیت کہتے ہیں جو ان تینوں قسم معیت کے سوا  
 ہے جسکو متکلمون نے سمجھا ہے اور کہتے ہیں جیسے کہ روح کی معیت جسم کے  
 ساتھ ہے حق بجانہ تعالیٰ بھی تمام عالم کے ساتھ ہے کیونکہ روح تدبیر کے  
 اندر ہے اور نہ بدن کے باہر اور نہ بدن سے لگا ہوا ہے اور نہ جدا و علحدہ ہے  
 بلکہ روح دوسرے عالم سے ہے اور قالب کا دوسرا عالم ہے لہذا روح دخول  
 و خروج اور اتصال و انفصال وغیرہ لوازم جسمی سے کچھ نسبت نہیں رکھتا باوجود  
 کوئی ذرہ قالب کے رزون سے ابا نہیں ہے جو روح اس کے ساتھ بالذات ہو  
 اور حق بجانہ تعالیٰ کی معیت بھی تمام خداست عالم کے ساتھ اسی طرح کی ہے  
 منصف لفظہ فقد عصف بدہ یعنی جس نے اپنے نفس کو جانا دے اپنے  
 رب کو پہچانا اسی سر کے طرف اشارہ ہے بیان یہ سوال ان پر وارد ہوتا ہے  
 کہ اس صورت میں لازم آتا ہے کہ حق بجانہ تعالیٰ اپنی ذات سے تمام ناباک مخلوقیں

بھی ہوا اور یہ ناجائز اور بُری بات ہے اسکا جواب وہ یہ دیتے ہیں کہ جلد اہل اسلام  
 کا اس پر اتقان ہے کہ اقسام کی نجاستوں اور جلد جی چیزوں کو اللہ تعالیٰ نے  
 پیدا کیا ہے اور نگاہ رکھتا ہے کیونکہ بغیر اسکی حفاظت کے کسی چیز کا باقی رہنا محال ہے  
 اور اس سے کوئی محیب و نقصان لازم نہیں آتا ہے تو اس معیت سے بھی کچھ  
 عیب لازم نہیں آتا اس واسطے کہ معلوم ہے کہ فعل بغیر فاعل کے اور صفت بغیر  
 موصوف کے نہیں ہوتا اور پھر کہتے ہیں کہ روح اپنے تمام اجزائے قالب میں  
 تصرف کرتی ہے اور تمام اجزائے بدن میں موجود رہے اور اسی سے تمام بدن  
 کی زندگی ہے باوصف اسکے اور تمام چیزوں سے جو بدن کے اندر ہیں خون  
 وغیرہ سے کی طرح کا نقصان اور خلل روح کی طہارت و پاکی میں نہیں آتا چونکہ  
 مشکلم اس واقعہ حقیقی کی ذاتی معیت کو جو تمام خدشات نامناسی کے ساتھ ہے بغیر  
 اعلاہ تجریمی و تقیم اور حلول المکنہ کے سمجھ نہ سکا لہذا تاویل کرنا پڑا انتہی۔

(۱۶) اور کہا ہے مولانا روم رحمۃ اللہ علیہ نے مثنوی شریف میں۔

قرب بیچون است جانت رائے تو قرب حق را چون بدانی اے عمو

قرب کے بہت دنہ بالا رفتن است قرب حق از قید ہستی رستن است

یعنی جب تیری روح کا قرب بیچون ہے تو اے اندھے حق سجانہ کھالے کے

قرب کو تو کیونکر جانیکا اس قرب میں نہ نیچے اترتا ہے اور نہ اوپر چڑھتا ہے

بلکہ اپنی قید میں کے چھوٹنے سے قرب حق کا حاصل ہوتا ہے اور پھر مولانا نے

یہ فرمایا ہے کہ ہ انصالی بے کیف بے قیاس بدست رب الناس را

باجان ناس یعنی قرب حق سجانہ کھالے کی بلا کیف ہے ہ قیاس میں نہیں آتی



گویا یہ مضمون آکر کریمہ و سخن اقرب الیہ منصل الوریہ کا ہے یعنی حق سبحانہ  
 قلعے ہر گرجان انسان سے قریب تر ہے پس اس قریب کے مبالغہ سے  
 اتصال کا شبہ ناشی ہوتا ہے لہذا مولانا روم نے اس قربت الہی سے اس  
 قیاسی قربت اتصالی کی نفی کی ہے جس میں تکلیف وغیرہ لوازم بھی پائے جاتے  
 ہیں۔

(۱۷) اور عقابین سلیمی میں کہا ہے کہ ذات سے ازل است باتصال ہر متصلہ  
 انفصال ہر منفصل یعنی ذات اللہ قلعے کی ازلی ہے ساتھ اتصال ہر متصل  
 چیز کے اور ساتھ انفصال ہر منفصل چیز کے یعنی ہر متصل اور منفصل چیزوں کے  
 ساتھ اسکی ازلی قربت بلا اتصال اور بغیر انفصال کے ہے۔  
 (۱۸) اور کہا ہے مولانا جامی قدس سرہ السامی نے لواج میں کہ حق سبحانہ قلعے  
 ہمہ جا حاضر است و در ہمہ حال بظاہر و باطن ناظر یعنی اللہ قلعے ہر جگہ حاضر  
 اور ظاہر و باطن کے تمامی حالات کا ناظر ہے۔

(۱۹) قاضی ثناء اللہ پانی پتی نے مالا بدینہ میں کہا ہے کہ اقلے محیط اشار  
 است باحاطہ ذاتی یعنی وہ قلعے محیط اشیا ہے احاطہ ذاتی کے ساتھ  
 (۲۰) عقابین سیمنی میں مولانا محمد حسین نے کہا ہے کہ اقلے زمانی نسبت یعنی  
 چنانکہ اقلے مکانی نیست و نمی توان گفت کہ او در زمان است بلکہ اقلے  
 با زمان است چنانکہ با مکان و با ہر شے است انتہی یعنی وہ قلعے مکانی اور  
 زمانی نہیں ہے یعنی جیسا کہ وہ مکان والا نہیں ہے ایسا ہی زمانی بھی نہیں  
 ہے بلکہ اللہ زمان کے ساتھ ہے بطرح وہ مکان اور ہر چیز کے ساتھ

ہے انتہا۔

(۲۱) وقال البيضاوي بخبر يقرب الذات لقرب العلم لانه موجبة يعني ببيان

نے کہا ہے کہ مراد لینا قرب ذات سے قرب علم کا مجازاً اس واسطے ہے کہ وہ

ذات موجب ہے صفات کی فقط جس سے ثابت ہوا کہ قرب علمی کا مجازاً

مراد لینا خلاف حقیقت نہیں ہے کیونکہ انفکاک علم کا ذات سے محال و باطل ہے۔

(۲۲) واخرج ابن المنذر عن جوير قال سألت الفصحاء عن قوله تعالى و

نحن اقرب اليه من جبل الوريد قال ليس شي اقرب اني ابن آدم مني جبل الوريد

والله اقرب منه يعني اخراج کیا ابن منذر نے جویر سے کہا سوال کیا میں نے

صحا کے قول تعالیٰ ونحن اقرب من جبل الوريد سے کہا صحا کے نہیں ہے

کوئی شے انسان کے نزدیک تر رگ گردن سے اور اللہ تعالیٰ زیادہ قریب

ہے انسان کے رگ گردن سے فقط اس سے حق بجا نہ تعالیٰ کی ذاتی قربت

بندوں کے ساتھ حاصل ہوئی اور محض معیت علمی کی فید باطل ٹھہری۔

(۲۳) حديث أنكلا تدا حون اصم ولا غاباً أنكوتد عوند سميعاً قريبا وهو

معكم کے لفظ قریباً کی معنی میں کتا ابن حجر عسقلانی نے شرح بخاری میں و ليس المراد اقرب

المسافة لانه منته عن المحلول یعنی نہیں ہے مراد قرب مسافت سے کیونکہ وہ

باک سے طول ہے۔

(۲۴) وقال البيهقي في كتاب الاسماء والصفات نقلاً عن الحلبي معناه لا مسافة

بین العبد وبلینہ یعنی بیہقی نے کتاب اسماء و صفات میں طلمی سے نقل کر کے

کہا ہے کہ قرب کی معنی میں نہیں ہے مسافت درمیان بندہ اور درمیان خدا

کے پس اس صورت میں ذات خدا کی نسبت بغیر ذات انصالی یا انفسالی کا ثبوت  
یا ذات خدا کی قربت میں فاصلہ و مسافت نہ کہانی کو ثابت کرنا باطل ٹھہرا۔

(۲۵) وفي قوله تعالى ان الله على كل شئ شهيد قال البيهقي نقل عن الحلبي

في معنى الشهيد انه المطلع على ما لا يعلم الخ لوفون الا بالشهود وهو المحضو

و معنى ذلك انه وان كان يوصف بالمحضر الذي هو المحضو والمقارن

في المكان انهم يعنيے کہا سبقی نے حلیمی سے نقل کر کے الشہید کی معنی میں

وہ جانتا ہے جو نہیں جانتے اسکی مخلوقات اور وہ جانتا ہے بالمشہود حال یہ

کہ وہ حاضر ہے اور معنی اسکی یہ ہے اگرچہ نہیں بیان کیا جاتا ساتھ ایسے

حضور کی جو وہ حضوری مکانی جو مجاورہ اور مقارنتہ کے معنی میں ہو۔

(۲۶) قال امام طحاوی وهو جل وعلا مستغن عن العرش وماد وانه محيط

بكل شئ وفوقه وقد اجمع عن الاحاطة به خلقه الخ۔

یعنی حق جل و علی مستغنی ہے عرش سے اور ماسوا اسکے سے اور احاطہ کئے

ہوے ہے ہر شے کو اور اسکے فوق اسکے کو اور تحقیق عاجز ہیں احاطہ کرنے

سے اسکے خلق اسکی انتہی بیان امام طحاوی نے تمام اشیاء اور اسکے فوق

یعنی عرش وغیرہ کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت ذاتی کو ثابت کیا ہے

کیونکہ یہاں علم کی قید کا کوئی ذکر نہیں کیا بلکہ مطلق احاطت حق کا ذکر کرنا دلالت

کرتا ہے عموم احاطت ذاتی پر فوق و تحت عرش کے بلا تفاوت۔

(۲۷) چنانچہ ثعلبی نے اپنی تفسیر میں کہا ہے کہ وهو العلی المرتفع فوق كل

خلق لا بالسافة والمكان والجهة یعنی وہ بلند مرتبہ والا ہے تمام خلق پر اپنے

اور اس رفعت اور فوقیت ذاتی میں اس کے جہت و مسافت مکانی نہیں ہے  
(۲۸) چنانچہ قرطبی نے اللہ تعالیٰ کی رویت میں کہا ہے کہ اس رویت میں  
جہت مکانی نہ ہو گی کیونکہ خدا اور بندہ کے درمیان مسافت نہیں ہے یہ اصل  
کلام سابق گذر چکا۔

(۲۹) اور اس طرح کہا ہے ابن فرک نے کہ اللہ تعالیٰ کی صفت فوقیت میں  
مسافت مکانی محال ہے۔

(۳۰) اور کہا ہے ملا علی قاری نے کہ وہ ہر شے پر فوق ہے مگر نہیں زیادہ  
کرتی یہ فوقیت روری کو فقط پس جبکہ اسکی ذاتی رفعت اور فوقیت ذاتی ہر شے  
سے ثابت ہونے کے ساتھ ہی اس فوقیت ذاتی سے قید جہت و مسافت مکانی کی  
نفعی کرنا ہی مستلزم ثبوت قرینت و محالیت ذاتی ہے۔

(۳۱) قال امام الرازي في تفسيره وهو معكوايما كنتم المسئلة الاولى اعلم  
انه قد ثبت ان كل ما عدا الواجب الحق فهو ممكن وكل ممكن فوجوده من الوا  
جبات ووصول الماهية المحمكة الى وجودها بواسطة افادة الواجب الحق ذلك  
الوجود لتلك الماهية فالحق سبحانه هو المتوسط بين كل ماهية وبين وجودها  
فهو الصل ما هية اقرب من وجود تلك الماهية ومن هذا السر قال  
المحققون ما رايت شيئا الا ورايت الله قبله وقال المتوسلون ما رايت شيئا  
الا ورايت الله معه وقال الظاهريون ما رايت شيئا الا ورايت الله بعينه  
واعلموا ان هذا الذي ايقنوا انهم اظهروه في هذه المواضع لها درجتان احداهما  
ان يصل الانسان اليها بمقتضى الفكرة والمروية والتأمل والتدبر والاخر

الثانية ان تتفق لنفس الانسان قوت ذوقية وحالة وجدانية لا يمكن التعبير عنها  
 وتكون نسبة الادراك مع الذوق الى الادراك لامع اللادوق كنسبة من باكل  
 السكر الى من يصف حلاوته بلسانه المسئلة الثاني - قال المتكلمون هذه  
 المعية اما بالعلم او بالاحفظ والحراسة ولى التقديرين فقد انعقد الاجماع  
 على انه سبحانه ليس معناه بالمكان والمجهة والخير انتهى - **بہ ثابت ہو چکا ہے**  
**اپنے تفسیر میں** وهو معكوايما كنتم **مسئلہ اول** - **بہ ثابت ہو چکا ہے**  
 کہ جو شے واجب حق کے سوا ہے وہ ممکن ہے اور وجود ہر ممکن کا واجب الوجود  
 سے ہے پس اس وقت ماہیت ممکنہ کا وصول اپنے وجود کے طرف بواسطہ افادہ  
 واجب الوجود کے ہے واسطے وجود اس ماہیت کے پس حق سبحانہ تعالیٰ ہی  
 متوسط ہے درمیان ماہیت اور درمیان وجود ماہیت کے پس واجب الوجود  
 ہر ماہیت سے نزدیک ہے وجود سے اس ماہیت کے اور یہی سر ہے جو معتقون  
 نے کہا ہے کہ نہیں نظر آتی مجھ کوئی چیز گر دیکھتا ہوں میں اللہ کو پہلے اس  
 چیز کے اور کہا سچ کے لوگوں نے کہ نہیں نظر آتی مجھ کو کوئی شے مگر دیکھتا ہوں  
 اللہ کو اسکے ساتھ اور کہا ظاہر والوں نے نہیں دیکھتا میں کسی چیز کو مگر دیکھتا  
 ہوں اللہ کو جدا اس چیز کے یعنی ان دقایق کو معلوم کر جو اس مقام پر ظاہر  
 کرتے ہیں جبکہ دو درجہ ہیں درجہ اول وہ ہے کہ انسان کی رسائی اس  
 درجہ پر اسکی فکر و ریتہ و تامل و تدبیر کے موافق ہوتی ہے - دوسرا درجہ  
 قوت ذوقیہ و حالت وجدانیہ کا ہے یہاں ساحل ہے جو نفس انسان کے  
 ساتھ باہم ہو جاتا ہے جہاں اظہار ممکن نہیں یہذا لہ وہ ہے جس نے اسکو پایا

مجرد ذایقہ سے یہ نسبت حاصل نہیں ہوتی بلکہ اس کو پانے سے ہوتی ہے جس طرح کہ شکر کا  
 ذایقہ جس نے کہا یا اس کی زبان موصوف بجلالت ہوتی ہے یہ ایک ایسی صلاوت ہے  
 جس کا اظہار نہیں ہو سکتا۔ مسئلہ ثانی کہا ہے متکلیدین نے اس معیت کو بالعلم  
 بالخطایا یا بحراست کہا ہے ان دونوں باتوں پر منعقد ہوا ہے اجماع اوپر اس بات کے  
 کہ حق سبحانہ تعالیٰ نہیں ہے ہمارے ساتھ (خواہ وہ بالذات ہو خواہ بالعلم) ساتھ  
 مکان وجہت و غیر کے الخ امام رازی کے اس قول سے کئے اسو ثانیہ ہے اول  
 حق سبحانہ تعالیٰ کی قربت ذاتی ہر شے کے ساتھ ہے کیونکہ انہوں نے وہو معکم  
 اینما کنتم میں ہر عوم معیت کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ فالحق سبحانہ ہو المتوسط  
 بین کل ماہیۃ و بین وجودہا فحوالی کل ماہیۃ اقرب من وجود تلك الما  
 جس سے صراحتاً وجود حق کی اقریب ممکن کے ساتھ ثابت ہوتی ہے اور اقربیت جو  
 واجب کی عین اقربیت ذات واجب ہے جس طرح صفی الدین احنفی البخاری نے کہا ہے  
 کہ لجمع اهل القبلة ان اثبات الذات للباری سبحانہ انداھو اثبات الوجود دیشے  
 باری تعالیٰ کے لئے ذات ثابت کر اوہ عین اثبات وجود ہے یعنی حق سبحانہ تعالیٰ کے  
 نسبت ذات اور وجود کا مفہوم واحد ہے ثانیاً یہ کہ اس عموم معیت ذاتی کا تحقق  
 محققین کا مذہب ہے ثالثاً معیت علی کی تعبیر متکلیدین کا مذہب ہے رابعاً یہ کہ معیت ذاتی و معیت  
 علی ان دونوں باتوں پر اجماع منعقد ہے اس بات پر کہ معیت ذاتی یا علی مکانی جوتی  
 نہیں ہے جبکہ یہ معیت بالجمہت نہیں ہے تو بہر ثبوت جہت فوقیت انفصالی کا  
 باطل ہے یہاں کوئی یثبتہ نہ کرے کہ امام رازی کی غرض تفسیرین سے ذاتی و علی نہیں  
 بلکہ علماً او غفلاً ہے تو ظاہر ہے کہ اس تفسیر میں خود او نکاہلا کلام خلاف اجماع

ہو جاتا ہے کیونکہ انہوں نے کہا ہے کشفو الھیکل ماہیۃ اقربا من وجود ذلک  
 الماہیۃ یعنی وہ نزدیک ہے ہر موجود کے وجود سے اور اس موجود کے یہاں جو  
 کی غیر ذات سے کی ہے نکتہ علم سے کیونکہ اگر حق سبحانہ قائلے کی قربت وجودی  
 سے قربت علمی مراد ہوتی تو وہاں ایت شیعۃ الاورایت اللہ قبلہ کا قول محقق  
 نفرماتے کیونکہ ذات قابل رویت سے نکتہ علم اورینرو وہاں ایت شیعۃ الاورایت اللہ  
 معہ اہل علم کا قول نفرماتے کیونکہ اہل ظاہر بقول مولوی صاحب کے قرآن اہل ظل  
 میں جب کا قول یہ ہے کہ وہاں ایت شیعۃ الاورایت اللہ بعد غرض یہ ہر قسم  
 قربت ذاتی کے میں ہر ایک ضیق کا اتفاق ہے اور دوسرا فریق مشکلیں کا  
 ہے جو قربت علمی یا حتمی کا قابل ہے۔ الحاصل اس تمام اپنے بیان کو دو  
 مسئلوں میں تقسیم کیا مسئلہ اولیٰ میں معیت ذاتی کو بیان کیا اور مسئلہ ثانی میں معیت  
 علمی کا ذکر فرمایا کہ ان دونوں مسئلوں پر اجماع منعقد ہوا ہے یعنی تقدیر اول  
 معیت ذاتی مذہب محققین ہے اور تقدیر ثانی معیت علمی مذہب مشکلیں ہے

اور پس -

۴۲۲ قال ابن جوزی فی تفسیرہ وروی ابو سلمۃ عن ابن عباس اس ثودنا قال  
 ربہ فندلی وھذا اختیار مقاتل قال دنی الرب من محمد صلی اللہ علیہ والہ  
 وسلم علیہ اسری بہ فکان منہ قاب فوسین ادا دنی وقد کشفتم  
 ھذا الوجه فکتاب المعنی وبنیت انہ لیس کما یخطہ بالبال من قرب  
 الاجسام و قطع المساف لان ذلک یختص بالاجسام واللہ منزہ عن ذلک  
 یعنی اور کہا ابن جوزی نے اپنی تفسیر میں اور روایت کیا ہے ابو سلمہ نے ابن

عماں سے غم دہنی کی معنی میں کہا قریب ہوا اپنے رب کے زیادہ تر قریب سے اور اس  
معنی کو اختیار کیا ہے مقابل نے اور کہا نزدیک ہوا رب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم  
سے مراج کی رات میں اوس سے اشارہ ہے قاب قوسین اودانی میں اور  
کہو لکریان کہ دیا ہے میں نے جو اس کی کتاب معنی میں اور صاف طور پر بیان کیا  
ہے میں نے۔ وہ قرب نہیں ہے جیسا کہ خطرہ ہوتا ہے دل میں قریب اجسام  
کی جو قطع سافست ہوتا ہے کیونکہ یہ قریب مخصوص ہے اجسام کے ساتھ  
اور اللہ تعالیٰ پاک ہے قریب اجسام سے انتہی۔

درم وقال القسطلانی فی مواہب اللدنیہ وقرن سبحانہ ونعالی التبیح  
عبدالاسلام لینی عن قلب صاحب الوہوم من یحکم علیہ خیالہ من اهل  
التشبیہ والتجسیم ما یتخیلہ فی حق الحق سبحانہ من الجهة والحد والمكان ولذا  
قال لمریہ من اياتنا یغنی ما رآی فی تلك اللیلة من عجایب الایات كأنہ  
سبحانہ ونعالی یقول ما اسریت بہ الا کثر وبتہ الایات لا الی فانی لا یحد فی  
مكان ونسبة الا ممکنة الی نسبة واحدة فکیف اسریت بہ وانا عندہ و  
انما معہ ایما کان انھی کہا قسطلانی نے مواہب لدنیہ میں اور نزدیک کیا سبحانہ  
تعالیٰ نے اس سرے کے ساتھ نتیجہ کرنا کہ نافی ہو جاوے صاحب دہم  
کے دل سے اور اوس سے جو حکم کرتا ہے اوس پر خیال اہل تشبیہ و تجسیم کا  
وہ یہ ہے کہ جو خیال کرتے ہیں حق سبحانہ تعالیٰ کے حق میں  
جہت اور حد اور مکان کا اور اس واسطے فرمایا کہ فمریہ من اياتنا یغنی جو کچھ کہہ لیا  
اوس رات میں عجایب آیات کو گوہر کہ سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ نہیں سیر کر لئی تجھ کو



ہم نے اس چیز کی گرواسطے رویت آیا ہے کہ نہ واسطے رویت میری کے  
 اس واسطے کہ میں نہیں محدود ہوں مکان میں اور نسبت سب مکانات کی طرف  
 میرے ایک ہی نسبت ہے پس کس طرح سیر کرایا جاوے اور کس کو حالانکہ میں نزدیک  
 اور کے ہوں اور میں ساتھ اور کے ہوں چنان کہ میں ہوا نہ تھی۔ پس ان دونوں  
 قول سے ثابت ہوا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی قربت ذاتی اپنے تمام مخلوق کے  
 ساتھ بہ نسبت مساوی واقع ہے اور اس قربت ذاتی میں فصل و مسافت و  
 جہت مکانی نہیں ہے بلکہ فصل و جہت و مسافت کا ثبوت اس ذات مطلق  
 کے لئے عقیدہ مجسمہ و مشبہ کا ہے قالہم اللہ تعالیٰ محمد بن محمد روز بہان نے تفسیر  
 عرایس البیان میں فکان قاب قوسین او ادنیٰ کی تفسیر یوں کی ہے کہ ظن  
 انه وصل الی فصل هنالک ولا وصل ولا قرب ولا بعد فان ساحتہ  
 الکبریا عن منزلة عن هذه العلل فباین له الحق ان بینہ و بین الحق  
 قوسین قوس الازل وقوس الابد ومن یصل الی منزلة منہ من الازل  
 الی الابد ای الحدوث بعد منی بعد الازل والابد ذللا قد رافقا لازل  
 والابد و کیف یصل الی من تنزیہہ بعد بالازل والابد من ذاته و  
 صفاته فاذا کان کذا الک استحالة قرب الحدوث من ذاته و صفاته من حیث  
 المسافة اتقی۔ یعنی گمان کیا گیا کہ وہ ملا ایسا لانا کہ نہیں ہے جدائی و مان اور  
 نہ وصل ہے اور نہ قرب اور نہ بعد ہے اور میں کیونکہ سید این بزرگی کا  
 پاک ہے ان علتوں سے پس ظاہر ہوئی واسطے اور کے یہ بات کہ در میان  
 اور کے اور در میان حق کے دو قوس ہیں ایک قوس ازل اور دوسری قوس

اور جس نے ملا مجھ سے دور ہوا اوس سے ازل سے اب تک کو نہ مخلوق دور ہے  
مجھ سے موافق ازل وابد کے جب اندازہ نہیں ہے ازل وابد میں اور کیونکر  
پہنچے گا مجھ تک باوجود اپنے تنہا کے جو دور کیا اوسکو ازل وابد سے ذات و  
صفات سے اوس کے پس جب ہے ایسا تو محال ہے قرب مخلوق کا ذات و صفات  
سے اوس کے ازل وابد سے مسافت کے۔

۶۔ وقال الواسطی من توهم انه بنفسه دنی جعل نفسه ذی انما الدلیلی انه  
كلما قریبه من نفسه بعدا من المعرفه اذ لا ذلیلی ولا بعدا فكلما دنا بنفسه من  
الحق ندلی بعدا فانقلب فی الحقیقة خاسئا وهو حسیلا دلا سبیل الی مطالعة  
الحقیقة واما الاخبار عن الفضل انه اخذ من آیة واشهد له ایاة حکان  
فی الحقیقة ذات نفسه مشاهدا ذاته انقلی یعنی واسطی نے کہا کہ جس نے گمان کیا  
کہ بالضرر وہ اپنی ذات سے نزدیک ہوا تو ثابت کیا اوس نے مسافت کو  
کیونکہ نزدیک اوسکی بعد ہے اوسکو اوسکی معرفت سے نہ نزدیک ہے حق سے اور نہ  
ووری ہے جب نزدیک ہوا اپنی ذات سے طرف حق کے دور ہوئی بعد پس  
وہ لوٹ گئی حقیقت خاسر ہو کر کیونکہ راستہ نہ رہا مشاہدہ حق کو۔ اخبار علی ہی بات  
پر فضیلت و گواہی دی ہے حالانکہ وہ اپنی ذات کا آپ ہی شاہد ہے۔

۷۔ اور شیخ علامہ علی الہایمی نے اپنی تفسیر التبیان میں لحن اقرب الیہ  
منکر کی تفسیر میں کہا ہے کہ لا بالمكان ولا بالزمان وبالرتبة بل بالذات من غیر  
اختلاط ولا حلول ولا اتحاد یعنی نہیں ہے قرب اللہ تعالیٰ کی بلحاظ مکان  
اور زمان و رتبہ کے بلکہ بالذات ہے بغیر خلط و حلول و اتحاد کے۔

(۳۸) کہا شیخ الاسلام ابن البان نے فی قوله تعالیٰ و غن اقرب الیہ منکم  
ولکن لا تبصرون کی تفسیر میں ان فی هذه الاية دلیل علی اقرب الیہ تعالیٰ من جلالہ  
قرباً حقیقیاً کما یلیق بجلالہ تعالیٰ عن المکان الخ یعنی یہ آیت دلیل ہے  
زیادہ قریب ہونے پر اللہ تعالیٰ کے اپنے بندہ سے بقرب حقیقی یعنی ذاتی جبکہ  
الایق ہے اور اسکی ذات کو بسبب عالی ہونے اور اس کے مکان سے فقط بہان  
آیہ کریمہ غن اقرب الیہ کی تفسیر قریب ذاتی کے ساتھ نہایت صراحت کے ساتھ  
کی گئی ہے۔

(۳۹) اور رسالہ نور وحدت میں خواجہ باقی باللہ رحمۃ اللہ علیہ جو مرشد ہیں  
حضرت مجدد الف ثانی کے فرماتے ہیں کہ چون حقیقت این چنین است و انشی معلوم  
نوشد کہ قرب و بعد مسافت ہمہ از توہم است کئے دوری بود تا نزدیک حاصل  
شود کے جدائی داشت تا پیوستگی پیدا کند فقط یعنی جب حقیقت حال مطرح  
نہ لے جان لیا تو تجھ کو معلوم ہو کہ قرب و بعد و مسافت کا تیری ہی وہم سے  
ہے دوری کب تہی جو نزدیک حاصل ہوگی اور کب جدائی تہی جو ملاپ پیدا کریگی  
پس اس ارشاد سے ایسی دوامی قربت حقیقی ثابت ہوتی ہے جو بمقابلہ بعد و  
مسافت کے نہیں ہے اور پہر فرماتے ہیں کہ ہر گاہ حقیقت معاملہ چنین باشد  
اول مراقبہ مطلق ضروری است تا مسافت نہانہ فقط یعنی جبکہ حقیقت  
معاملہ کی یہ ہے اول تجھ کو مراقبہ مطلق کا ضروری ہے تا مسافت نہ رہے فقط  
بیان نفی مسافت ذاتی ہی وجہ ثبوت قرب ذاتی کا ہے اور پہر فرماتے ہیں کہ  
و ہم کل مع چہ معیت ذاتی و صفائی و فعلی متحقق است بے مشبہ یعنی اور بھی کلمہ

مع کا ہے کیونکہ سمیت ذاتی اور صفاتی اور فعلی تحقیق ہے بے شبہ فقط اس قول سے تو بغیر از کسی شک و شبہ کے سمیت ذاتی مستحق ہوئی۔

(۴۰) اور مجدد الف ثانی علیہ السلام کے مکتوب دہم میں آئیہ کریمہ و اذا مملک عبادی عنی فانی خرب کی تقریر اس طرح فرماتے ہیں کہ قرب حضرت حق سبحانہ تعالیٰ ہر چند بیچون و بیچگونہ است اما وہم را اینجا گنجایش جو لا نگاہ است افریت او قل کہ از حیطہ وہم خارج و از دایرہ خیال بیرون لہذا قسیر دان بسیار و استبریت دان اقل فکیسل نہایت شرب تا حصول اتحاد است بر چند اتحاد ہم مجر دو ہم است و افریت از گذشت اتحاد است در جانب قرب اگرچہ عقل از خود نزدیک تر را غیر از بعید تصور کنند این از کوتہ نظر عقلی است کہ بدور بینی عادیہ کردہ است و از خود نزدیک تر می را در نیافتہ مجلد اول کے مکتوب ۲۵۸ میں فرماتے ہیں کہ ہر چند افریت او تعالیٰ ہما از مابص قطعی ثابت شدہ است اما چہ توان کرد کہ او تعالیٰ از عقل و افہام ما و از علوم و ادراکات ما و از الہاء است با انکہ دایم کہ این درایت در جانب قریب است نہ در جانب بعید کہ او سبحانہ از ہر نزدیکتری نزدیک تر است حتی کہ ذات احدیت اورا سبحانہ نزدیک تر می یابیم از صفاتی کہ مافعال و آثار آن صفات ہم این معرفت و راسے طور نظر عقل است زیرا کہ عقل از خود نزدیک تر را نتواند لغتور منو و شاکیہ توضیح این بحث نماید ہر چند بتبع منودہ آمد پیدا شد مثنیہ این معرفت لغز قطعی است و کشف صحیح شیان طریقت از توحید و اتحاد سخن گفتہ اند و از قرب و سمیت بیان فرمودہ اند اما از افریت او قل لے سکوت و دریدہ اند و بیان شافی در ان باب

انقرمودہ عجایب کا روبا راست اقرسیت اور سبب البعدیت مانگتا ہے۔ ہذا  
 ان یبلغ النکابا جلد فافہم فان کلانا اشارات ونباتات الخ یعنی ہر چند کہ اللہ تعالیٰ  
 کا ہم سے زیادہ قریب نہ ہمارے سے ہوا مگر قطعی سے ثابت ہے لیکن کیا کریں کہ وہ  
 کمالے ہمارے عقلوں اور ہمارے فہموں اور ہمارے علموں اور اور کون سے باہر  
 باوجود اسکے جانتے ہیں ہم کہ یہ وراثت قریب کے طریقیے بعدیت کے جانب نہیں کہونکہ  
 وہ سبب ہر ایک نزدیک سے نزدیک تر ہے یہاں تک کہ ذات احدیت کو دس جہانہ زیادہ  
 نزدیک پاتے ہیں اور صفات سے شکہ ہم افعال اور اثار ہیں دینے ہماری ذات سے بھی  
 اسکی ذات ہم سے زیادہ قریب ہے، یہ معرفت و رائے طور عقل ہے کیونکہ عقل اس چیز کو  
 جو اپنے سے نزدیک تر ہے اسکو نہیں سمجھ سکتی اور ایسی مثال جو اس بحث کی توضیح کے  
 ہر حنیہ تلاش کی گئی نہیں ملی سندس معرفت کی اقرسیت حق سبحانہ کی نفس قطعی و حق  
 اقرب الیہ من جبل الوریذا اور کشف صحیح ہے کیونکہ یہ معرفت و رائے طور عقل ہے  
 شاخ طریقت توحید و اتحاد میں گھٹو گھٹے ہیں اور قریب بعیت کو بیان کے میں لبس کن  
 اقرسیت کے اس تقاضے کے کوئے ہیں اور بیان شافی اس باہین نہیں کہتے ہیں  
 عجیب کا روبا ہے کہ اقرسیت اس سبب سبب البعدیت یعنی دوری کا سبب  
 ہوئی ہے جسکی وجہ بیان ہو چکی ہے کہ جو چیز اپنے سے بھی زیادہ قریب ہوتی  
 ہے عقل اسکو پا نہیں سکتی لہذا اس نسبت اقرسیت کا جہل ہی سبب البعدیت  
 ہے اور یہاں تک پہنچ جاوے کہ اب اپنی مدت کو پس سمجھ کہ ہمارے اس  
 کلام میں اشارتیں اور ثار تین ہیں۔ جلد سیوم کے مکتوب  
 (۸۹) میں منرا نے ہیں کہ مختار این خبر راست

در این مسئلہ مناسب شان تقدیس و تفرید است عبارت ہر از دست زبان معنی کہ  
 علماء نظام ہر بران اقتصاد نمایند و گویند صدور خلق ہر از دست این خود صادق  
 است مع ذلک اینجا علاقہ دیگر سوم است کہ علماء بران مہندگشتہ اند و صوفیہ  
 بد ریافت آن ہمزاد گشتہ و آن ارتباط اصالت و ظہارت است اگرچہ ممکن است  
 ناشی از وجود واجب است تعالیٰ و ہر ثلوز وجود دوست سبحان الخ یعنی اس  
 حقیر کا اختیار کیا ہوا اسر اس مسئلہ میں موافق شان تقدیس و تفرید الہی کے  
 عبارت ہر از دست کی ہے یعنی سب او ہی ہے سب سے اسکی یہ معنی نہیں  
 جسکا فقید علماء نظام ہر کے کیا ہے اور وہ یہ کہتے ہیں کہ پیدائش تمام کی اوسکی  
 صادر ہوئی ہے پیچھے سے مگر سوائے اسکے یہاں ایک دوسرا تعلق بھی ہے  
 جسے علماء نے راہ بنائی اور صوفیہ نے اوسکو پایا ہے اور وہ اصالت کا  
 ارتباط ظہارت کے ساتھ ہے یعنی وجود ممکن کا ظہور وجود واجب سے ہے اور  
 ہر توبہ اوسی وجود سبحانہ کا الخ یہاں حق و خلق کے فی مابین جس تعلق و ارتباط  
 کو امام ربانی نے ثابت کیا ہے وہی تعلق و ارتباط وجودی عبارت ہے نسبت  
 معیت ذاتی سے۔

داسم چنانچہ مولوی اسماعیل صاحب ہمدانی کا طریقہ مجددیہ ہے اپنی کتاب صراطِ مستقیم  
 کے فصل چارم میں حل اصطلاحات طریقہ مجددیہ کے نسبت دہانے ہیں  
 کہ وایرہ سوم ولایت کبریٰ است و این ولایت متضمن ہے وایرہ ویکفیس  
 و وایرہ اولیٰ مراقبہ معیت ذات پاک او سبحانہ کند و باین طور شروع نماید کہ ذات  
 پاک اور لبا وجود ہے چونی و بچگونگی و تقدس از مکان و جہت نزدیک و بمرآہ خواہ

دائرہ خود را از وسع دور و غایب پندارد و الخ یعنی تیسرا دایرہ ولایت کسب  
کتابیے اور ہمہ ولایت متضمن ہے بنین دایرون اور ایک قوس پر پہلے دایرہ بنین  
مراقبہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی معیت کا کرے اور اس طور سے شروع کرے  
کہ ذات پاک او سکی باوجود بے چوئی اور بے جگہوگی اور مکان و جہت سے  
منزہ رہنے کے اپنے نزدیک اور اپنے ساتھ جانے اور اپنی ذات کو اس ذات  
پاک سے دور و غایب نہ سمجھے الخ یہاں مشہد علیہ الرحمۃ نے نہ صرف معیت  
ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کے کو بیان کیا بلکہ فاصلہ اور غیبت کی نفی کی ہے اور نیز اس  
سے یہ امر بھی ثابت ہوا کہ ولایت کسب کا حصول بغیر از کشف معیت ذاتی  
کے محال ہے لہذا مراقبہ معیت ذاتی - ولایت کسب کا پہلا دینہ ہے جس کے  
بغیر مقام ولایت تکمالی ممکن نہیں القصہ اس مراقبہ معیت و قربت ذاتی کے  
نسبت صراط مستقیم میں نہایت پاکیزہ طول تقریر کی ہے اور کئی نکات اسکے  
بیان کیے ہیں جس کا جی چاہے وہاں دیکھ لے۔

ترجمہ ۱) معمولات مظہریہ بنین کیفیت مراقبہ کے نسبت امام ربانی کے فرمودہ معصوم  
رح کا ایک مکتوب مرقوم ہے جس میں بعد بیان احوال لطائف کے یہ تحریر  
فرماتے ہیں کہ دور و ایرہ امکان جامعیت ادست جمیع صفات کمالات را و  
دور ولایت صفت معیت او با ما کہ استفاد است از آیت وهو معکم لعلنا نعلم  
دور ولایت کسب کرنا آخر قوس آن لطیفہ مذکور لطیفہ لغز است کہ خوشیش  
دماغ است و آن وجہ مذکور در ایرہ اولی اقریبیت ادست تعالیٰ شانہ با ما کہ  
مفہوم است از آیہ کریمہ و نحن اقرب الیہ من جبل الوردین یعنی دایرہ امکان

میں اوسکی جامعیت سے تمامی صفات و کمالات کو اور ولایت صفیٰ میں اوسکی جامعیت ہمارے ساتھ ہے جو ثابت ہوتی ہے اس آیت سے کہ وہ ہمارے ساتھ ہے جہاں تم ہوں اور ولایت کہہ کر میں آخر قوس تک وہ لطیفہ مذکور لطیفہ ہے جسکا مقام دماغ ہے اور وہ وجہ کورد ایرک اول میں زیادہ قریب ہوا اس سہانہ تقالے کا ہے ہمارے ساتھ جو بھی جاتی ہے اس ایک کریمہ سے ہم بہت نیک ہیں اوس سے اوسکی رگ گردن سے الخ اور عاشقہ پر دونوں آیتوں کا ترجمہ و تفسیر اس طرح کی گئی ہے کہ وہو معکم ایما شتم لے اللہ تعالیٰ ہا شاہ است ہر جا کہ باشند یعنی اللہ تعالیٰ ہمارے ساتھ ہے جس جگہ تم ہوں اور وطن اقرب الیہ من جبل الوردی لے ذات حق تعالیٰ قریب ترم بسوے اویغے عبدلرگ جہنہ کہ تعلق از طلب دارد یعنی میں دینے ذات حق تعالیٰ کی بہت نزدیک ہوں اوس دینے بندہ کی اچھلنے والی رگ سے جسکو دل سے تعلق ہے انتہی۔ یہاں محبت و قربت کے دونوں آیتوں کی تفسیر ذات کے ساتھ بنایت صراحت کے ساتھ کی گئی ہے۔

(۴۴) اور فتح الرحمن میں مولانا شاہ ولی اللہ صاحب محدث نے وہو معکم ایما شتم۔ کا یہ ترجمہ کیا ہے او ہا شاہ است ہر جا کہ باشند یعنی وہ ہمارے ساتھ ہے جہاں کہیں کہ تم ہوں اور وہو معکم ایما کانا۔ کا ترجمہ اس طرح کیا ہے کہ خدا با ایشان است ہر جا کہ باشند یعنی خدا ان کے ساتھ ہے جہاں کہیں کہ وہ ہوں اور سالہ شطرات میں انہوں نے اللہ نود السموات والارض کی تفسیر یوں کی ہے اگر کچھ بھی تامل کنندگان مانع فہم امر نشود صیرت صبیان طلسم



الہی یہاں ذات مجردہ مقدسہ نور السموات والارض است یعنی اگر تامل کریں تو کوئی  
 کج فہمی اس امر کی مانع نہ ہو تو صریح ہے بیان میں طلسم الہی کے کہ وہی ذات مجردہ  
 مقدسہ نور ہے آسمانوں اور زمین کا اور قول جمیل کے بیان مراقبہ میں فرمایا ہے  
 کہ تھو تھو حضورہ تعالیٰ و نظرو معینہ تظنور اجدیداً ترجمہ یہ تصور کرے  
 حضوری کا اللہ تعالیٰ کے اور نظر کا اوس کے اور معیت کا اوس کے تصور کرنا مضبوط  
 فقط یہاں اولاً شاہ صاحبؒ و ہومعکھ کی تفسیر میں ہو کا مجمع خدا کو لیا ہے  
 جو علم ذات ہے یہاں معیت کی تفسیر علم کے ساتھ نہیں کی تاہنا اللہ نور السموات  
 کی تفسیر اللہ تعالیٰ کی ذاتی احاطت سے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ احاطت ذاتی  
 نہایت صریح ہے بشرطیکہ اس بہد کے سمجھنے واسطے کج فہم نہ ہوں ثالثاً مراقبہ کی  
 تعلیم میں اوس ذات مطلق کی حضوری اور معیت کے تصور کی تاکید کی ہے نہ  
 تصور حضور و معیت علی کی چنانچہ قول الجمیل کے فضل چارم کا ترجمہ کر کے یہاں  
 ہم بتلاستے ہیں تاکہ اوس سے ثابت ہو کہ مولانا نے مدوح نے آیات قرب  
 و معیت کے حقیقی مفہوم پر جو وہ معیت ذاتی ہے تصور و مراقبہ کی حسن تعلیم فرمائی ہے  
 و ہو حدلاً اصل مراقبہ کی وہ حدیش ہے جو رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے  
 کہ احسان یہ ہے کہ عباد شکر کے اللہ کی گویا کہ تو اسکو دیکھ رہا ہے سو اگر تو  
 اسکو نہ دیکھ سکے تو جان لے کہ وہ تجھکو دیکھتا ہے تو اسے سالک اپنی زبان سے  
 کہہ کہ اللہ میرے پر حاضر ہے اور اللہ مجھکو دیکھتا ہے اور اللہ میرے ساتھ ہے  
 یا اسکو دل میں خیال کرے بدون تلفظ کے یہ اللہ تعالیٰ کی حضور و نظراوردی  
 معیت یعنی ساتھ ہونیکو خوب مضبوط تصور کرے باوجود پاک ہونے اور ذات

مقدس کے چہرے و مکان سے یہاں تک تصور جما دے کہ اس میں ڈوب جائے  
یا اس آیت کا تصور کرے وہو معکوا انما انا فتحتم یعنی اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے  
جہاں کہیں کہ تم ہو ان کے ساتھ ہو نیکو و بیباں کر کے کھڑے اور بیٹھے اور  
لیٹے تنہائی اور لوگوں کی ملاقات میں اور مشغولی و بیکاری میں یا یہ آیت ہے  
فاکمنوا لولوا فتخرجہ اللہ یعنی جد ہر نعم مشہور میں اللہ کی ذات ہے یا یہ آیت ہے  
الموعیلو بان اللہ میری یعنی انسان ہندیں جانتا کہ اسکو اللہ دیکھتا ہے یا اس  
آیت کا مراقبہ کرے وحقن انترب الیہ من جبل الوردین یعنی ہم قریب تر ہیں انسان  
کی رگ گردن سے یا اس آیت کا تصور کرے واللہ بکل شیء عیظ یعنی اللہ  
ہر چیز کو گہرا دیکھتا ہے یا اس آیت کا دھیان کرے ان معی دبی سیہدایں  
یعنی اللہ میرا رہبر ہے میرے ساتھ ہے وہ رب مجھکو ہدایت کریگا یا اس آیت کا مراقبہ  
کرے ہوا اول والآخر والظاهر والباطن یعنی وہی اول ہے اور وہی آخر  
ہے اور وہی ظاہر ہے اور وہی باطن ہے سو یہ مراقبات اللہ عزوجل کے ساتھ  
دل متعلق ہونیکے واسطے مفید ہیں۔

(۴۴) مولانا شاہ عبدالغیر محدث دہلوی نے ایک سوال کے جواب میں فرمایا  
ہے جو یہ خط فتاویٰ عزیزی میں موجود ہے۔ آیات کلام اللہ و احادیث  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم معیت و قرب ذاتی صریحا اثباتی کہتے یعنی  
اثبات الہی اور احادیث نبوی قرب و معیت ذاتی کو صراحت کے ساتھ ثابت  
کرتے ہیں اور پھر دوسرے مقام پر صدر الدین حیدر آبادی کے جواب میں لکھتے  
ہیں کہ حکمت الہی مبادئ و نشو و نما کمال امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام

والتمیحة القات علوم توحید فرمود نامردم از معنی قریب و معیت و حضور و ہماری  
 جناب حضرت حق عز و علامت در شوند و در نزد و بجاہ غایب بازی ننہایت  
 حکمت الہی کے ابتداء کمال است تہذیب علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام میں  
 توحید کو سکھائی تاکہ لوگ معنی سے قریب و معیت و حضور و ہماری حق سبحانہ تعالیٰ  
 کے لگاؤ و ہوا میں نمایاں نہ ہو بجاہ میں شمول نہ ہو و تفسیر فتح التوحید میں کہ اگر اللہ عباد  
 از طلب حضور اوست نزد خود الی یعنی سلوک الی اللہ عباد سے طلب حضور  
 سے او کے اپنے نزدیک الی اور نیز اپنی تفسیر میں آکر یہ قایما نولو اللہ و اللہ  
 کی اس طرح تفسیر کی ہے کہ قایما پس ہر جا کہ استاد ہو لو اور وئے خود و اللہ  
 او گردانید با او متوجہ بنوید فلہ وجہ اللہ پس در ہر مکان است حضور  
 خدا و قرب او زیرا کہ اولیٰ القالے جسم و جسمانی نیست کہ بودن او در یک مکان از  
 بودن او در مکان دیگر مانع شود و معانی مقید ہم نیست کہ بسبب ضیق و تنگی جہا  
 اور اوجہ از سمتہ از اوجہ بصورت دیدہ شمول کنند ان اللہ واسع بتحقیق خدا کے  
 نقالے فراخ حوصلہ است کہ فراخی ہیچ چیز با فراخی اوج نسبت نیست زیرا کہ ہر  
 جسمانیات و روحانیات فراخی حق یا معنوی دارد لابد فراخی او مقید است  
 بنوعی از انواع فقید مثلا شعاع آفتاب با وجود وسعت تمام در مخروط و مائل نہیں  
 کاری کند و فراخی حوصلہ جبریل در کاری کہ متعلق بملک الموت است پیش نمی رود  
 و فراخی شیون او نقالے محیط ہر فراخی ہست و اللہ و ممکنہ لا الی اللہ و لا  
 این نوعی فراخی اور اتنی توانہ نہیں پس انقدر خود بالیقین می دانید کہ اولیٰ القالے  
 عظیم و نامہ ہر نہان و آشکارا است پس اگر در ہر جا حضور افعال معقول و نامعقول

احاطہ علم او خود بہر چیز در مکان معلوم نشا است احاطہ علی او تقالے نیز کفایت میکند  
 الخ یعنی جس جگہ کہہ رہے ہو کہ اپنے موبہ کو اس کے طرف پہنچا دو اس کے طرف  
 متوجہ ہو پس اسی مکان میں خدا حاضر اور قریب ہے کیونکہ وہ تقالے نہ جسم  
 ہے اور نہ جزو جسم ہے کہ ہونا اس کا ایک مکان سے دوسرے مکان میں ہو سکے۔  
 ہر ایک کا الخ مواد روحانی مقید ہی نہیں ہے جو تنگی حوصلہ کے سبب ایک طرف  
 سے دوسرے طرف توجہ نہ کر سکے بہ تحقیق خدا کے تقالے بڑے حوصلہ والا ہے  
 اور کسی چیز کی وسعت اس کے وسعت کے ساتھ کوئی نسبت نہیں رکھتی۔ کیونکہ  
 روحانیات اور جسمانیات جو کہ وسعت حسنی یا معنوی رکھتے ہیں وہ ضرور تنگی  
 وسعت مقید ہے کسی ایک قسم کی تقدیر سے مثلاً آفتاب کے شعاعیں باوجود وسعت  
 شام کے زمین کے نیچے کام نہیں کر سکتے اور حوصلہ جبریل کی وسعت ملک الموت  
 کا کام نہیں کر سکتی اور اللہ تعالیٰ کی شان وسعت تمامی وسعتاے ممکنات  
 لا انتہا پر محیط ہے اگر تم اس قسم کی وسعت کو اس کے نہیں سمجھ سکتے ہیں تو اس قدر  
 بہ یقین جانتے ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ جاننے والا بہر پوشیدہ مظاہر کا ہے اگر ہر  
 جگہ میں اللہ تعالیٰ کی حضور می تمہارے عقل میں نہیں آتی ہے تو اس کے علم کا  
 احاطہ ہر ایک چیز پر برابر ایک جگہ میں سمجھ جانتے ہو اللہ تعالیٰ کی احاطت علمی بھی  
 کفایت کرتی ہے۔ یہاں اولیٰ شاہ عبدالعزیز صاحب علی اللہ تعالیٰ کی قربت  
 ذاتی کا ذکر فرمایا اور پھر یہ کہہ کر اس کی بہر عموم قربت و حضور ذاتی ہر ایک سے  
 عقل میں نہیں آ سکتی ہے تو اس کی احاطت علمی ہی کا سمجھنا کافی ہے جس سے  
 ثابت ہو کہ قرب و احاطت ذاتی کا ادراک بجز عرفان خواص کے عموم نہیں

کر سکتے اور عوام الناس کے لئے احاطت علی کی عقیدت ہی کافی ہے۔

(۲۴۴) اور مولانا شاہ عبدالقادر صاحب نے اپنی تفسیر مفتح القرآن میں۔ وهو معک ایفا کنتم کا ترجمہ اس طرح کیا ہے کہ خدا سے تعالے تمہارے ساتھ ہیں جہاں تم ہو اور آئیہ کریمہ اذ نقول لصاحبہ لا تخزن ان الله معنا یعنی جبروت کہتا رہا پیغمبر واسطے بار اپنے کے کہ ابوبکر تمہا علمگین نہو تو تحقیق اللہ ساتھ ہے ہمارے پس ان دونوں آیتوں کی تفسیر خدا اور اللہ کی معیت کے کی گئی جو علم ذات ہے بلکہ الرحمن علی العرش استوی کی تفسیر عوم احاطت ذاتی کی ساتھ اس طرح کی ہے کہ وہ خدا نہایت بخشش کرینوالا عرش کے اوپر رہا یعنی سب سے بلند ہے اوس کا مکان بسبب بزرگی کے نہ بسبب بے کے جو وہ کسی مکان میں نہیں اور کوئی مکان اوس سے خالی نہیں آتے۔

(۲۴۵) اور مولوی رفیع الدین صاحب نے بھی ترجمہ القرآن میں ان الله معنا کی تفسیر معیت علی سے نہیں کی بلکہ یوں کہا ہے کہ تحقیق اللہ ہمارے ساتھ ہے۔

(۲۴۶) اور نور فان الحق میں ہے کہ خان عالم خان صاحب در مرحوم نے سورہ بقرہ کی تفسیر عزیز یہ کو تمام کرنے کے لئے تحریر فرمائی ہیں سو اس میں یوں کہا ہے کہ این قرب وجودی است و شہودی و علی و فعلی نہ ذاتی و مکانی انتہی یہاں قرب وجودی مترادف ہے قرب ذاتی کا کیونکہ وجود باری عین ذات باری ہے جیسا کہ گذر چکا اور قرب شہودی و علی و فعلی ثمرات ہیں قرب ذاتی کے اور نفی قرب مکانی کی عین نفی اتصال و انفصال ہے۔

(۲۴۷) اور نواب صدیق حسن صاحب مرحوم تقصیر عیود الاحرار میں لکھا ہے کہ اصل کار حقیقت یہی قدر است کہ ملاحظہ معیت حق جمیع اشیاء از دست نہد ایک دم ازین خیال باز نہ آئے

اور ریاض القراض میں ہے کہ کل منیٰ ہالک الا وجہہ تکلف یحکات ما معلوم شود کہ وجود  
جملہ اشیاء در وجود خودش امروز بالکلاست وحوالت مشاہدہ این حال بقدر اوقیٰ محبوبان  
است والا باب بصائر و اصحاب مشاہدات کہ از مغنیق زبان در بیان خلاص قندازد این  
وعدہ در حق ایشان عین نقد است انھم ہر و نہ بعیداً و نہ اقرباً الخ یعنی محبوبان دیکھتے  
ہیں او سکون بعد از ہم در باب بصیرت دیکھتے او سکون دیکھتے (تقریب الخ)

ہم نے یہاں سینتالیس اقوال مغنیق و محدثین و محققین و متکلمین و متقدمین حیرن کے ایسے  
لائے ہیں جنہوں نے اللہ تعالیٰ کی قربت و معیت و احاطت کی تفسیر و تفسیرات کی  
ہے پس اس صورت میں مولوی صاحب کی یہ دعویٰ کہ سارا اہل سنت کے مفردان قرب و  
معیت کو خدا کے علی کہا ہے اور اسی بات پر تمام اہل سنت کا اجماع ہے کہ اسکا صحیح ہے خود جتنا  
مولوی صنّاع و فرما سکتے ہیں جبکہ ہم نے چالیس سے زیادہ اقوال سے علما متاخرین و متقدمین کے  
حق سبحان تعالیٰ کی ذاتی قرب و معیت بت کر دیا ہے جن میں بعض تو ہی علما مابعد ہیں جن کے اقوال مولوی صاحب  
یا سن بھی نہیں یقیناً ان رجسٹرت کو مولوی صاحب دایرہ سنت و عبادت تو خارج نظر آجائے کہ پہلے  
کہاؤں کہ کفر و جبروت کر سکے۔

ہمارا اس تمام تر تحریر کا حاصل صرف تبصرہ کہ جو شخص فہم سلیم کے ساتھ (جو یکایک نعمت خدا وادے)  
کلام الہی اور احادیث نبوی پر نظر غایب ڈالے گا تو اس پر بالضرور عموم معیت و احاطت ذاتی کا بھی  
منکشف ہو جائیگا کیونکہ اللہ سبحانہ تعالیٰ نے اس پر کثرت معیت و احاطت کو کہیں الرحمن علیہ  
السلوٰۃ تفسیر کیا ہے اور کہیں اس معیت علی الترتیب هو اللہ فی السموات فی الارض تفسیر فرمایا ہے  
اور کہیں وہو معکوا ینماکتہم کہا ہے اور کسی پر واللہ بکل شیء حیط کا ارشاد ہوا اور آخرت  
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی اللہ تعالیٰ کی اس عموم احاطت کو ثم اللہ فوق ذالک کر

ساتھ لو انکم دلیم جبل الی الارض السفلی لہبط علی اللہ کے ارشاد کے عرش اعلیٰ بنا تحت الشرف  
 مکہ فرمایا ہوا وجود اس قدر وضاحت کے جن لوگوں نے اوس ذات مطلق کو فوق عرش ہی وہ بقولیت اتصالی  
 ہوا اتصالی مقید کر دیا اور کیا یہ دعوے محض بے بنیاد و چنانچہ اس حدیث مرفوعہ سوا کاں احکام  
 یصلی فلا یصلی قبل وجہہ اذ اہلی فان اللہ تبارک و تعالیٰ قبل وجہہ اذ اہلی یعنی  
 جب تم میں کوئی نماز پڑھے نہ ہو سکے اپنے روبرو غائب اس تحقیق اللہ تعالیٰ اوس کے روبرو روایت کیا  
 ہر حدیث کو مالک بخاری مسلم نے ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے جس سے حافظ عقیلی نے یہہ  
 استدلال کیا ہے کہ فیہ المرء علی من دعم اندہ علی العرش بذاتہ یعنی اس حدیث میں ہر اوس  
 شخص کا جس نے زعم کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے عرش پر ہے یعنی اگرچہ اللہ تعالیٰ فوق ذات اللہ  
 حق سبحانہ تعالیٰ کا بڑا عرش پر ہونا ثابت ہوتا ہے مگر اوس ذات مطلق کا فوق عرش ہی مقید و محدود کرنا  
 حدیث فان اللہ تعالیٰ قبل وجہہ اذ اہلی کا منافی ہے لہذا اہل حق نے بغیر ذات کے  
 محض معیت علمی حق سبحانہ تعالیٰ کا دعوہ نہیں کیا ہے جسکو ہم نے اوپر ثابت کر دیا ہے۔

اگرچہ اس میں کچھ شک نہیں ہے کہ اکثر اہل علم نے عموماً معیت علمی مراد لی ہے مگر وہ معیت علمی  
 منافی معیت ذاتی نہیں ہے اور نہ مخالف مفہوم دیگر آیات منصوصہ کیونکہ انہوں نے صفات مطلق  
 کو محض غیر ذات یا زاید ذات حق نہیں مانا بلکہ باتفاق جملہ صفات حق کے قدیم و غیر معمول  
 ثابت ہو چکے ہیں جنہیں کس طرح اعتبار حدوث و زوال کو دخل نہیں لہذا کسی حال میں کوئی صفت  
 ذات حق سے منفک جدا نہیں ہو سکتی کیونکہ مثلاً علم کا انکار کجمل کو ثابت کرنا ہی اور یہ باطل ہے  
 اور یہ امر بھی بدیہی ہے کہ کسی صفت کا قیام بغیر ذات کے مقصور ہی نہیں ہو سکتا البتہ ممکن  
 نہیں کہ کسی صفت کا وجود بغیر ذات کے مقصور ہو پس یہ صداقت اس قدر ثابت رکھتی ہے کہ  
 جسے نبوت کے لئے اور کسی دلیل عقلی کی حاجت نہیں نقلاً ہی یہ امر ثابت ہے کیونکہ حق

سبحانہ تعالیٰ کا ارشاد ان اللہ علیٰ شیء یحیط کا احاطت ذاتی پر دلالت کرتا ہے  
 اور قد احاط بكل شیء علما سے احاطت علمی ثابت ہوتی ہے اور ان ہر دو ارشاد کی  
 توفیق و تطبیق سے احاطت ذاتی مع العلم مستحق ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ بعض مقام  
 پر حق سبحانہ تعالیٰ نے اپنی احاطت ذاتی کے ساتھ احاطت علمی کا ذکر کیا ہے اور کہیں اپنی  
 احاطت علمی کو معیت ذاتی پر استدلال فرمایا ہے چنانچہ ہول الاول والاخر والظاہر  
 والباطن دھو بکل شیء علیہ یعنی وہی اول ہے اور وہی آخر ہے اور وہی ظاہر ہے اور وہی  
 باطن ہے اور وہ ہر چیز کو جانتا ہے پس یہ امر صاف ظاہر ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی یہ  
 عموم احاطت ذاتی ہی مستوجب حصول علم تفصیلی ہے لہذا ہر ارشاد کیا کہ یعلم ما یلیح فی  
 الارض وما یخج منها وما یازل من السماء وما یصرح فیہا وہو معکما اینما کنتم  
 یعنی اللہ تعالیٰ جانتا ہے جو داخل ہوتا ہے زمین میں اور جو نکلتا ہے اس سے اور جو  
 اترتا ہے آسمان سے اور جو چڑھتا ہے اس میں اور وہ اللہ تمہارا ہے  
 ساتھ ہے جہاں کہیں تم ہو پس حق سبحانہ تعالیٰ نے یہاں اول اپنے علم  
 جزئیات عالم کا ذکر فرمایا اور ساتھ ہی اس حصول علم جزئیات عالم کا ذریعہ  
 اپنی عموم معیت ذاتی ٹھہرایا تاکہ اس اپنی عموم معیت کی صورت میں ذات و  
 صفات کے فی ما بین انعکاس متصور ہونے کے اور اسے یہی طرح قولہ تعالیٰ  
 وہو اللہ فی السموات و فی الارض یعلم سرکم و خسرکم و یعلم ما  
 تکبون یعنی وہ اللہ جو آسمانوں میں ہے وہی اللہ زمین میں ہے جانتا  
 ہے تمہارا ہے پوشیدہ و ظاہرات کو اور جانتا ہے جو کچھ کہہ کر تے ہو تم پس  
 یہاں ظاہر ہے کہ اپنے بندوں کے حالات پوشیدہ و ظاہر کے جاننے کو



(جو فی السموات و فی الارض گزرتے رہتے ہیں) اپنا بالذات آسمانوں اور  
 زمین میں ہونا بیان فرمایا کیونکہ ان کے احوال نفوس و اقوال و افعال کا علم  
 متعلق بہ شہود ہے اور وہ منحصر ہے جتنے ولے کے بالذات فی السموات  
 و فی الارض موجود ہوتے ہیں کیونکہ بغیر حضور ذات واجب کے حصول اس علم  
 ذاتی کا محال ہے پس اس صورت میں اگر کوئی سنا ویل کرنے والا اس آیت  
 میں اللہ سے الامر ادلیگا تو بھی اوس کا دلول ذات واجب ہی ٹھہر گئی جو وہ  
 اللہ ہے غرض اس آیت سے حاصل ہند لال یہ ہے کہ بجائے اسکے کہ یوں  
 کہا جاوے کہ اللہ بالذات عرض پر رکھ کر آسمانوں اور زمین پر اپنے  
 بندوں کا حال بالمشاہدہ عائنات ہے تو ہر کوئی بدانتہا بھی گمان کر لگا کہ یہ  
 علم شہود ہی رویت و عینہ کے کسی دوسرے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہوگا  
 بخلاف اوس کے جو ذات کہ بالذات فی السموات و فی الارض موجود ہوتا  
 ہے اور اس کا علی السموات و الارض کے جملہ حالات و واقعات ظاہر و باطن کو  
 بالذات جان لینا ایک ایسا بدیہی الثبوت اور مسلم امر ہے کہ جس کا یقین بلا  
 حجت کے کیا جاسکتا ہے میں خیال کرنا ہوں کہ کسی ذہنی فہم کے فہم میں  
 حرف فی سے واسطہ ملنے کے نسبت آسمانوں اور زمین میں حلول کسے  
 یا اون کے منظور میں کیا مشابہہ نشی ہو سکتا کیونکہ خود یہ آیت اس  
 حلول جسمی و مکانی کی نفی کرتی ہے کیونکہ ایسا جسم کا حلول دو مکانوں میں  
 ہوتے واحد ایک ہی کیفیت کے ساتھ محال و باطل ہے بخلاف اوس کے  
 حق سبحانہ تعالیٰ نے اس آیت میں ارض کو سموات پر حرف فی کے ساتھ

عطف سے رہا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ جس کیفیت تنزیہی کے ساتھ  
فی السموات ہے وہی اللہ اوس کی کیفیت تنزیہی کے ساتھ فی الارض بھی ہے  
یعنی اوس ذات واحدہ کی یہ معیت و قربت ارض و سموات کے ساتھ مساوی  
ہے اور یہ شان اطلاقیہ قربت ذات حق کی مخالف صورت قربت اجسام  
و حلول مکان ہے کیونکہ اوس ذات پاک کی شان قربت و احاطت میں علی  
اور فی کا ایک ہی حکم ہے اس وجہ سے کہ فوق و تحت اوس کی عموم احاطت سے  
خارج نہیں ہیں لہذا علی و فی کی نسبت ذات مقیدہ اشیا کے طرف لہج  
ہونی ہے مگر ذات مطلقیہ کے طرف -

اسی طرح قولہ تعالیٰ وَلَا يَسْتَفْهِقُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُمْ مَعَهُ ۝۱۳ یعنی  
اللہ تعالیٰ سے کوئی بات چہا نہیں سکتے کیونکہ وہ اللہ اوس کے ساتھ ہے  
گو اہل آیت میں حق سبحانہ تعالیٰ نے صاف یہ ہدایت دی ہے کہ اولیٰ  
یہی التوکل کے جاننے سے اللہ تعالیٰ کی معیت ذاتی پر دلیل ہو اور پھر  
ایک مقام پر یہ ارشاد ہوا اَلَمْ يَلْقَاصِ عَلَيْهِمُ لَعْلَهُمْ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ ۝۸  
یعنی پس البتہ ظاہر کرینگے ہم اُن پر اپنے علم سے کیونکہ ہم اُن سے غائب  
نہیں بیان حق سبحانہ تعالیٰ نے عالم دنیا کے علم حیا کے حصول کی وجہ  
اپنی ذاتی حضوری بیان فرمائی کیونکہ جب وہ ہر جگہ شہید ہے  
تو بالضرور وہ ہر جگہ شہید ہی ہوگا یعنی جبکہ وہ بالذات تمام عالم کو  
احاطہ کرتے ہوئے بہت تو بہر کوئی بات اوس کے علم شہودی سے خارج نہیں  
رہ سکتی اسی طرح ایہ کریمہ مائیکون من بخوی الایہ میں اسطرز سے اپنی

معیت علی کا استدلال معیت ذاتی سے فرمایا ہے جسکو ہم عنقریب بیان  
 کرینگے مگر یہاں اس سر کو سمجھ لینا چاہئے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کو حصول علم  
 جزئیات کا تینا کے لئے صفت علم کی تخصیص میں کیا حکمت ہے کیونکہ ہم  
 ممکن تھا کہ اللہ تعالیٰ کو اس علم جزئیات و کلیات کا حصول صفات سماعت  
 و بصر سے ہو جائے لکن حق سبحانہ تعالیٰ بیشک ہر بات کو سننا اور ہر چیز کو  
 دیکھنا ہے باوصف اسکے اگر حق سبحانہ تعالیٰ اپنی معیت و احاطت کو صفات  
 سماعت و بصر کے ساتھ فرماتا تو اس واسطے حق کی معیت و قربت  
 و احاطت ذاتی جو تمام جزئیات و کلیات کا تینا کے ساتھ حاصل ہے  
 وہ متفق نہیں ہو سکتی کیونکہ کسی بات کا سننا اور کسی چیز کا دیکھنا فصل و بعد  
 مسافت کے ہی ممکن ہے اور اس بعد مسافت کے خدشہ سے نا دانوں کو  
 اس کہنی کا موقع مل سکتا جو چیز کہ ظاہر نہ ہو اسکو کیونکر دیکھ سکتا اور جو بات کہ  
 دل میں پوشیدہ ہو اسکو کیونکر سن سکتا لہذا حق سبحانہ تعالیٰ نے جملہ  
 اقوال و احوال ظاہر و باطن کے معلوم کر لیا ذریعہ صفت علم بیان کیا اور  
 فرمایا کہ یعلموا ما سرہم و جہرہم و یعلموا ما تکسبون یعنی تمہارے ظاہر  
 باطن کے سب احوال کو وہ جانتا ہے لہذا کوئی قول یا فعل خواہ وہ ظاہری ہو  
 یا باطنی یا وہ مستقل بوجہ ہو یا مستقل بہ قلب اس کے احاطہ علم سے خارج  
 نہیں مگر ہر بھی چونکہ نادانوں کا خیال اس شبہ سے خالی نہیں رہ سکتا  
 تھا کہ آخر ان پوشیدہ امور قلبی اور خطرات نفسی کے حصول علم کا ذریعہ  
 ہی کیا ہے لہذا حق سبحانہ تعالیٰ نے اس اپنی احاطت علمی کو احاطت ذاتی

پرستہ لال کا کیونکہ جب اسکی احاطت ذاتی سے کوئی شے ظاہر بالہن  
 کی خارج نہیں ہے تو پہر ہر وقت ہر امر کو بالمشاہدہ بعلم ذاتی جانا کچھ بھی  
 بعید نہیں لہذا ارشاد کیا کہ لَقَدْ عَلَّمْتُمُوهُ سُبُوْحَهُ نَفْسَهُ وَلَحْنًا اقْرَبَ اِلَيْهِ  
 مِنْ جَلِي الْوَرِيدِ یعنی ہم جانتے ہیں جملہ خطرات نفی کو کیونکہ ہم ہر گ جان ہی  
 ہی اس کے بہت نزدیک ہیں پس جس ذات کی احاطت میں ہر ایک کی جان  
 ہے تو پہر اس جان کی کوئی بات کیونکہ اس سے پوشیدہ رہ سکتی  
 ہے کیونکہ اَمِنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ  
 قُلُومُوْهُمْ اَمْ تَعْلَمُوْنَ اَمْ لَا يَعْلَمُ فِي الْاَرْضِ اَمْرًا بَظَاهِرٍ مِنَ الْقَوْلِ الْاٰیہ  
 یعنی کیا میں جو ذات کہ قائم ہے ہر ایک کی جان پر اور خبردار ہے ساتھ  
 اس چیز کے جو کرتے ہیں اور مقرر کرتے ہیں واسطے اللہ کے شریک  
 کہہ نام رکھو اس کے کیا خبردار کرتے ہو تم خدا کو ساتھ اس چیز کے کہ نہیں  
 جانتا صح زمین کے یا ساتھ ظاہر کی بات سے الْاٰیہ اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ  
 نے اپنے عباد کے صدور افعال و کتاب اعمال کے حصول علم کو ذات  
 بندوں پر اپنی عموم احاطت ذاتی اور دوام حضوری سے ہستہ لال  
 فرمایا ہے اور اس حضوری و احاطت ذاتی کی ایسی خاص شان ہے کہ  
 دوسرے کیسے اس میں شریک نہیں ہے ایسا واسطے حق سبحانہ تعالیٰ نے  
 مشرکین پر یہ حجت قائم کی کہ تم کسی پوشیدہ یا ظاہر بات سے خدا کو خبردار  
 مگر نا کیونکہ وہ خود ہر ایک کی ذات پر حاضر و موجود ہے بلکہ تم اپنے اوپر  
 کے نام بتلاؤ جو وہ بھی ایسی صفات سے متصف ہوں۔ یہ یا در ہے کہ

قولہ تعالیٰ اَنہ سمیع قریب کا مفہوم صرف صفت سماعت کی قربت بغیر ذات کے نہیں ہے بلکہ حق سبحانہ تعالیٰ نے اس سماعت اپنی قربت ذاتی کا نتیجہ و ثمرہ بیان فرمایا ہے کیونکہ جو ذات قریب ہے وہ ضرور سمیع ہی ہے اور قریب اللہ تعالیٰ کا نام مبارک ہے جیسا کہ امام سیوطی نے تفسیر اکلیل مین ابو نعیم کی کتاب الصفات سے نقل کیا ہے اور حافظ ابن حجر عسقلانی نے فتح البای مین لکھا ہے کہ ابو نعیم نے اپنی اسناد سے امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ قریب اسرار حسنی سے ہے تو ظاہر ہے کہ اسم قریب کا لول ذات باری ہوئی پس وہ سمیع ہے بقرب ذاتی۔

الحاصل ان تمام ارشادات الہی سے بغیر از کسی طرح کی خطا کے ظاہر ہو گیا کہ معیت ذاتی کے ساتھ معیت علمی کا اظہار فرمایا احاطت علمی کے ساتھ احاطت ذاتی کا ذکر کرنا دلالت کرتا ہے کہ علم الہی کا ذات الہی سے کبھی منفک نہیں ہو سکتا جبکہ ذات الہی سے علم الہی کا انفکاک وجداناً محال و خلاف واقع پھر تو پہر کہیں معیت و احاطت ذاتی کا ذکر کرنا اور کہیں معیت و احاطت علمی کا بیان فرمانا ایک دوسرے کا منافی نہیں ہے بلکہ موجب ثبوت معیت ذاتی مع العلم ہے یہی وجہ ہے کہ اکثر اہل علم نے اس عموم معیت ذاتی کو علم کے ساتھ خاص کیا ہے اسکے چند وجہ ہیں اولاً یہ کہ عوام الناس جنکا فہم سلیم نہیں ہوتا ہے وہ اس سے معیت ذاتی کا ادراک نہیں کر سکتے بلکہ اپنی وہم فاسد و خیال کا سد کی وجہ سے کئے طرح کے شبہات مین مبتلا ہو جاتے ہیں لہذا علماء دین حکم ان تکلم الناس علی قدر عقولہم

را الدیلمی عن ابن عباس مضمون اس امر پر مجبور ہوئے کہ وہ ہر ایک سے ایسا  
 کلام کریں جسکو وہ سمجھ سکیں چنانچہ علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا ہے کہ حدثوا اللہ  
 بہا یعرفون الحقون ان تکذب اللہ ورسولہ البخاری یعنی بیان کرو  
 لوگوں سے جو وہ سمجھ سکیں یعنی ان کے فہم میں آسکے اگر یہ رعایت نہیں  
 تو اباتم دوست کہتے ہو کہ خدا و رسول کی تکذیب کیجاوی۔ کیونکہ عقل  
 عوام کی عادت ہے کہ جوابات اپنی عقل ناقض و فہم قاصر میں نہ آوے اسلئے  
 منکر ہو جاتے ہیں یا اس میں تاویلات لا طایل کرنے لگتے ہیں اور آخر کار  
 اسلئے قایل کو صادق نہیں جانتے۔ پس یہ اسرار و غوامض جنکو انبیاء  
 علیہم السلام لائے ہیں وہ ایسے نہیں ہیں کہ اونکو کہو لکر بیان کر دیں غرض  
 اس قسم کے اور بھی مصالح ہیں جسکی وجہ سے معیت علی کے ساتھ تعبیر کرنا  
 پڑا کیونکہ بعض کم عقلوں اور نافہموں کو وہ دیکھ چکے تھے جنہوں نے نہ  
 عموم احاطت و معیت ذاتی کے عدم ادراک کی وجہ سے حلول و اتحاد  
 کے گڑھے میں گر کر تباہ ہو چکے ہیں۔

تاہنا یہ کہ حق بجانہ فقائے کی عموم معیت و قرب و احاطت ذاتی سے چونکہ  
 مقصود بالذات انظار حصول علم عالم ہے جیسے کہ بعض آیات الہی سے ظاہر  
 ہے جو اوپر گزر چکے ہیں لہذا اکثر اہل علم نے بھی اسی مقصود کے ثبوت کی  
 غرض سے معیت و قرب و احاطت ذاتی کو علی کہا ہے نا تاہم یہ کہ یہ مناسب  
 اطلاقیات ذات کے صفت علم میں نہایت ہی وسعت ہے اور صفت بصر  
 وغیرہ کی حقیقت ہی علم ہی ہے لہذا احاطت علی کی صورت میں شہود

عیانی کا ثبوت بھی حاصل ہوتا ہے جو ثبوت و ثمرۃ اعطیت ذاتی ہے۔ پس اس صورت میں اہل علم کا حق سبحانہ تعالیٰ کی عموم معیت و اعطیت ذاتی کو علم کے ساتھ تعبیر کرنا خلاف واقعہ و منافی حقیقت بھی نہ تھا بلکہ اکثر و ان کا اس عموم اعطیت و معیت کو صفت علم کے ساتھ اور کسی کا صفت قدرت کے ساتھ تعبیر کرنے میں وجہ راجح حکمت تکوینی کا ثبوت بھی مد نظر تھا کیونکہ فعل خلق کا بغیر علم کے محال ہے لہذا اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ **الاعلمون خلق** وهو اللطیف الخفیر یعنی کیا نہیں جانتا وہ جس نے پیدا کیا ہے اور وہ لطیف و خفیر ہے کیونکہ خلق کے لئے خالق کو اپنے مخلوق کا علم ضروری ہے۔ اس آیت میں حق سبحانہ تعالیٰ نے اپنی صفت خلق پر علم کو اور اپنے اس علم پر اپنی لطافت ذاتی کو دلیل گردانا ہے یعنی وہی عالم کو پیدا کیا ہے کیونکہ وہ انکو جاننا ہے اور تمام عالم سے وہ خبر دار ہے کیونکہ اسکی ذات لطیف ہے جس سے قرب ذاتی بھی ثابت ہو جاتی ہے اس وجہ سے کہ جب قدر لطافت بڑھتی ہے اسی قدر قربت بھی حاصل ہوتی ہے لہذا حق سبحانہ تعالیٰ کی کمال لطافت ذاتی ہی وجہ ثبوت افریت ذاتی ہے پس اسکی ذات لطیف جو ہر ایک کی رگ جان سے ہی فریب تر ہے بالضرور خفیر بھی ہوگی لہذا اس دوسری آیت کو ایسا اول واسر و اقوال کلاما واجہرا و ابلہ انہ علیہذا ان الصمد و کے ثبوت پر استدلال فرمایا یعنی وہ ہر ظاہر و باطن کا حال جانتا ہے کیونکہ وہ اوکا خالق ہے اور اپنے مخلوق کے تمام سر و جہر کے بانوں کو جانتا ہے کیونکہ اسکی ذات لطیف ہے لہذا وہ ظاہر

باطن سے قریب ہے فافہم اندہ سر غریب -

الحاصل یہ امر یہی ہے کہ جب تک کسی چیز کی حقیقت کا پورا علم حاصل نہ ہو سکے  
بنائے پر وہ قادر نہیں ہو سکتا پس جو ذات کہ ہر ایک کی کہنہ و ماہیت کو جانتی  
ہے اور پوری قدرت بھی رکھتی ہے تو بے شک وہ پدید آہی کر سکتی ہے غرض  
خلق و تکوین عالم کے لئے اول صفحت علم کو اور ثانیاً صفت قدرت کو بہت  
بڑا دخل ہے اور یہ ایسی صاف صداقت ہے کہ بغیر کسی غبی کے اور کوئی ذکی  
اسکا انکار نہیں کر سکتا لہذا حق سبحانہ تعالیٰ نے اپنے کلام میں اپنے وجود و  
خالقیت کے ثبوت پر اکثر اپنے کمال علم و قدرت کا استدلال فرمایا ہے اور اسی  
طریقہ کو منکرین کے لئے اکثر اہل حق نے بھی اختیار کیا ہے اور تمام مخلوق پر  
اوس ذات مطلق کی عموم احاطت علم و قدرت کا اظہار فرمایا ہے اور وجہ  
حاصل اسکی یہ ہے کہ حقیقت ہر چیز کی جو وہ صور علیہ الہیہ میں عین علم الہی  
میں کیونکہ ذات کے ساتھ علم ہے اور علم کے ساتھ معلوم یعنی ذات و علم  
الہی میں عینیت ہے اور علم و معلوم میں حیثیت کیونکہ اس نسبت جامعیت کی  
حقیقت ذات ہی ہے لہذا کوئی چیز قبل از خلق و بعد از خلق کے اس احاطت  
ذاتی و علی سے خارج نہیں ہو سکتی پس اس صورت میں علی معیت و احاطت  
کہنا منافی معیت و احاطت ذاتی نہیں ہے کیونکہ ذات و علم الہی میں تفکاک  
مقصود نہیں ہو سکتا قطع نظر اس کے اوس ذات مطلق کی عموم احاطت بحیث  
کو علم کے ساتھ تغیر کرنے میں اس سے زیادہ اور ایک دقیق سر ہے جس کا  
علم کشف حقیقت روح پر منحصر ہے کیونکہ جب روح کی حقیقت کھل جاتی ہے



تو ساتھ ہی اس ذات مطلق کی احاطت کو علم کے ساتھ تعبیر کرنے میں جو ایک خاص مناسبت حاصل ہے وہ منکشف ہو جاوے گی تو ناگزیر اس وقت اس محققان اہل علم کی کمال نقاہت کا اقرار کرنا پڑتا ہے جنہوں نے احاطت و معیت علی کے کہنے پر زور دیا ہے مگر افسوس کہ اکثر عوام ان اسرار کو سمجھ نہ سکے اور ان بزرگوں کی اتباع کی اور نہ صرف معیت علی ہی کے کہنے پر اتفا کیا بلکہ ذات مطلق سے اس کے صفت علم کا جدا ہونا جائز سمجھا اور بغیر ذات کے احاطت علی کے ہونے پر اصرار کیا تو مجبوراً پھر علماء دین و متقیین کو تردید کے ساتھ انکی اس جہالت کو اس پر ظاہر کرنے پر مجبور ہونا پڑا یہاں تک کہ بدلائل عقلی و نقلی اس معیت و احاطت ذاتی حق سبحانہ لغائے کو ثابت کیا جسے ہم نے بعض اقوال و دلائل کو اس کے اس رسالہ میں ذکر کر چکے ہیں۔

بہر حال صراحت کے ساتھ ثابت ہو گیا کہ اکثر اہل علم کا معیت علی کہنا منافی معیت ذاتی نہیں ہے مگر افسوس کہ بعضوں نے اسکی مخالفت کی اور اس ذات مطلق کو بالائے عرش مفید کر دیا پس اس صورت میں اس معیت علی کے عقیدہ کی صورت یہ ہوئی کہ عالم کے ساتھ علم تو ہے مگر ذات ندارد یہ تو ایک بیہودہ خیال ہے جو عقلاً و نقلاً محال ہے کیونکہ نقلاً تو ذاتی و علمی معیت معاً ثابت ہے اور عقلاً کسی صفت کا قیام بغیر ذات کے باطل ہے القصہ جبکہ بغیر ذات کے معیت علی کے نسبت اس قسم کے عقلی و نقلی اعتراضات اس پر وارد ہوتے ہیں تو چپٹے یہ کہہ دیتے ہیں کہ یہ غلط ہے لیکن

یہ لوگ اس قدر نہیں سمجھ سکتے درحالیکہ معیت علمی کی کیفیت کا مجہول مغنا قایل  
 کے حق میں باعث اطمینان اور سیل کے نسبت سبب ايقان سے نعمت  
 ذاتی کی بھی ہی کیفیت ہے بلکہ معیت ذاتی کی کیفیت کو مجہول کہہ دینے کے  
 صورت میں اگر عقلی اعتراضات سے مخلصی حاصل ہو سکے سوائے حمله آیات  
 الہی و احادیث نبوی کی تصدیق بلاتاویل بعیدہ کے ہو جاتی ہے مگر افسوس کہ  
 انہوں نے اس سہل طریقہ کو اختیار کیا اور صراط مستقیم سے انحراف کیا اور  
 بغیر سمجھے بالخرم یہ اعتقاد کر لیا کہ حق سبحانہ تعالیٰ بالذات فوق عرش ہی  
 ہے اور بالعلم محیط عالم اور مشار اس قید کا یہ ہے کہ در صورت معیت ذاتی  
 عالم کے ساتھ حلول و اتحاد لازم آجائیگا اور نیز قاذورات وغیرہ اشیاء  
 بنحس و کریمہ کی معیت سے ذات مقدس پر اسکا بڑا اثر لاحق ہو جائیگا حالانکہ  
 یہ خیال باطل ہے کیونکہ جن لوگوں کے عقیدہ میں حق سبحانہ تعالیٰ کا استوار  
 اور فوقیت ذاتی علی العرش بلا حلول و اتحاد کے بطرح جائز ہے و یا  
 جسے کیفیت کی ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی قربت لوح محفوظ کے ساتھ درست ہے  
 اس بطرح دوسرے مخلوقات کے ساتھ بھی اسکی ذاتی احاطت و قربت بغیر  
 از حلول و اتحاد کے جائز و درست ہو جائیگی والا یہ ترجیح بلا مرجح باطل نہیں  
 یا جہنوں نے حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات پاک کو بالائے عرش بقوقیت  
 الفضالی فرض کیا ہے وہ کیوں نہیں خیال کرتے کہ بالفرض اگر احاطت  
 و معیت ذاتی کی صورت میں نجاست اشیاء کا بڑا اثر ذات مطلق پر چھ  
 ہوگا تو وہی بڑا اثر نجاست کا صفات حق کے نسبت بھی صادق آجائیگا۔

کیونکہ انہوں نے اس اشیاء بنس کے ساتھ علم و قدرت وغیرہ صفات کی  
 معیت کو مان لیا ہے لہذا جو فرضی قباحت احاطت ذاتی کی صورت میں  
 واقع ہوگی وہی قباحت احاطت صفاتی کی حالت میں بھی باہمی جادگی اگر اس  
 قباحت سے نجات حاصل کر سکے لئے صفات حق کو زاید برذات حق یا  
 غیرذات مطلق فرض کریں تو انفکاک ممکن ہوگا اور جہل لازم آجادیگا۔  
 روستائے کزدست ہاراں جہت نہ رفت و درپائے نادان پشت  
 بعضوں کا یہ گمان ہے کہ حق بجانہ تعالیٰ کی یہ ذاتی قرب و معیت بلا  
 حلول و اتحاد کے محال ہے یہ خیال محض اجسام کثیف پر قباسی کرتے  
 سے پیدا ہوا ہے کیونکہ یہ شان و جہوں کے قرب و معیت کی ہے  
 حالانکہ حق بجانہ تعالیٰ بعض اپنے مخلوق کی باہمی معیت و قربت میں ایسی حکمت  
 رکھی ہے کہ جس میں باوصف قرب و احاطت کے باہم حلول و اتحاد لازم نہیں  
 آتا واللہ المثل الاعلیٰ روح و جسم کی قرب و معیت بدیہی ہے باوجود اس  
 قربت کے روح کا جسم میں حلول یا اس کے ساتھ اتحاد نہیں ہے کیونکہ جسم  
 دوسرے جسم میں حلول کرتا ہے محل کی تقسیم سے حال کی تقسیم بھی لازم آتی  
 ہے جسم کے لئے تقسیم و تجزیہ لازم ہے بخلاف اسکے بدن انسانی کی تقسیم  
 سے روح انسان کی تقسیم و تجزیہ لازم نہیں آتی اور روح انسانی جسم نہیں ہے  
 کیونکہ اگر روح انسانی جسم ہو تو اسکی تقسیم و تجزیہ لازمی ہوگی اور اس صورت  
 میں ممکن ہے کہ جس شے کا علم ایک جزو روح میں ہو اور اسکا جہل دوسرے  
 جزو میں ہو اور یہ باطل و خلاف واقع ہے اسکے اور دلائل مبسوطہ الامم غفرلی

کے رسالہ مضمون سے تلاش کرو جس سے ثابت ہو جاویگا کہ روح جسم نہیں ہے لہذا وہ تقسیم پذیر بھی نہیں ہے وجہ ہے کہ بدن انسانی کا کوئی عضو قطع اور جدا ہو جاوے تو روح انسانی کا کوئی جزو کم نہیں ہوتا بلکہ وہ اپنی اصلی حالت تجرد کے ساتھ باقی رہتی ہے اور جسموں کے اتحاد کی بہہ شان ہے کہ جب دو شے متحد ہوتے ہیں تو بعد اتحاد کے وہ تیسری شے بن جاتی ہے مثلاً پانی و شکر مل جانے کے بعد شربت ہو جاتا ہے پس روح و بدن میں اس طرح کا کوئی اتحاد پایا نہیں جاتا کیونکہ باوجود بدن کے ساتھ روح کی قربت و معیت کے بدن اپنی اصلی کیفیت پر رہتا ہے اور روح اپنی اصلی حالت پر ہوتی ہے۔ مثل شربت کے کوئی تیسری چیز نہیں بن جاتی۔ المختصر اس قسم کے اور بھی مثالیں ہیں جسکو ہم آئندہ بر محل ذکر کریں گے جس سے ثابت و متحقق ہوتا ہے کہ دو اشیاء کے ہر قرب و معیت میں حلول و اتحاد لازم نہیں ہے اور نیز با وصف روح و بدن کی باہمی قربت و معیت کے خون و اسعاد و فضلات بدن کا کوئی برا اثر روح پر عارض نہیں ہوتا یعنی روح نہ خون کا رنگ لیتی ہے اور نہ غلاظت کے اثر سے متغیر ہوتی ہے پس اس خالق مطلق کے مخلوقات میں غور کرنے والے کے لئے یہی ایک تمثیل کافی ہے جس سے فی الجملہ اس خالق برحق کی اپنی مخلوق کے ساتھ بغیر از حلول و اتحاد کے شائستہ و قربت کا ادراک حاصل کر کے وسادہ شیعیطانی اور توہمات نفسانی سے اپنے قلب کو باز رکھ کر اطمینان حاصل کر سکتا ہے۔

الغرض بعضون نے اس سرعبیت اور حقیقت احاطت الہی کو نہیں

سمجھا اور بغیر جملے بوجے اپنی دانست میں اوسی عقیدہ کو صحیح جانا لہذا بعضے فرضی اور قیاسی نقضات کی تنزیہ سے ذات مطلق کو مقید کر دیا پس ایسی تنزیہ کی بعینہ وہی صورت ہے جیسے کہ مجوسہ نے خلق شر سے یزدان کی تنزیہ کرنے کے لئے دوسرے خالق شر اہرمین کی تجویز کی ہے کیونکہ انہوں نے یہ گمان کیا کہ یزدان جو خالق خیر ہے وہ شر کو پیدا کر لیا والا وہ خیر محض ہوگا اسوجہ سے کہ انہوں نے اپنے زعم فاسد میں خلق شر کو شر سمجھا تھا حالانکہ خلق شر شر نہ تھا اگر افسوس ہے کہ ان نادانوں نے اس سرکونہ سمجھا لہذا ذات پاک یزدان سے اس شر و بھی کی تنزیہ کی غرض سے شر کا خالق اہرمین کو شر اگر یزدان کا شیریک و ہمتا بنا دیا ہے بریں عقل و دانش بیاید گریست۔

پس یہی حال ہے اوس شخص کا جس نے اپنے قیاسی نقضات کی تنزیہ کرینک لئے اوس ذات مطلق کو کسی ایک جہت خاص میں محدود و مقید کر ڈالا ہے اصل نشانہ اس غلطی کا سرعیت اور وسعت ذاتی کی نافی ہے جسکے وجہ سے اپنے توہمات باطل اور خیالات فاسد کو دخل دیکر صلیب و اشجاد پر اوسکو محمول کیا اور وجہ اس احتمال کی یہ ہوئی کہ اوس نے نشا بکا قیاس غایب پر کیا لہذا حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی معیت ذاتی کو بائیکدیکر اپنی معیت ذاتی یا اجسام کی قرابت پر قیاس کیا اور اپنے زعم میں اوس ذات مطلق سے اسکے بعض صفات کمال و لازوال کے زایل کرنے ہی کو کمال تنزیہ خیال کر لیا جیسے کہ پھر اپنے خالق کا کمال دو پر دن ہی میں سمجھنا ہوگا یعنی اگر چہ خدا کی صفت پوچھی جاوے تو وہ بھی اپنی حالت موجودہ و ظاہری پر قیاس کر کے ہی خوا

دیکھو کہ میرے خالق کو بھی دو پر ہونگے کیونکہ وہ اپنا کمال پر وہی میں پاتا ہے  
 اور ہوا پر اوڑھنے سے نہایت لذت اٹھاتا ہے لہذا اپنے دانت میں یہ جرم  
 رکھتا ہے کہ اگر خدا تعالیٰ کو جو میرا خالق ہے دو پر ہوں وہ ہرگز اڑنے سلیگا  
 تو عاجز کہلائیگا جس سے اسکی ذات پاک میں جنت نقصان لازم آجا و یگا  
 اگرچہ اس چہرے بظاہر اپنے زعم میں اپنے خالق کی تشریف اعلیٰ درجہ کی ہے  
 جسے او سکو ناز ہوگا مگر فی الحقیقت جلنے والوں کے نزدیک اسکی یہ تشریف کسی  
 قبیلہ شقیہ ہے پس یہ تمام خرابی اسٹے واقع ہوئی کہ اس نے اپنی کم فہمی اور  
 اپنے خالق کی عدم معرفت کی وجہ سے اپنی ذاتی نقصانات سے خالق مطلق کی تشریف  
 کرنا چاہا لہذا اپنے صفات پر خالق کے صفات کو قیاس کیا پس یہی حال ہے  
 اوس شخص کے قصور عقل کا جس نے فوق عرش سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس  
 کی احاطت علمی کو مثل اپنے اوس احاطت علمی کے فرض کیا ہے جیسے کہ زید  
 باوجودیکہ حیدر آباد میں ہے مگر اگر آباد کے تاج محل پر اوسکا علم حاوی ہے  
 یعنی جیسے کہ زید کے علم میں تاج محل کی صورت حاضر ہے یا یوں کہو کہ زید کا علم  
 اوسکے تمامی معلومات پر محیط ہے اسی طرح یا اس سے زیادہ حق سبحانہ تعالیٰ  
 کا علم جمیع عالم پر محیط ہے و ما قدام اللہ حق سرچہ اس مثل کے دینے میں  
 اوس نے فاش غلطی کی ہے کیونکہ کسی جہت سے یہ مثل حسب حال و موافق  
 واقع کوئی مناسبت ہی نہیں رکھتی بدین وجوہ کہ زید کو اوس تاج محل کا علم  
 بعد رویت کے حاصل ہوا ہے لہذا علم اوسکا حصولی ہے کیونکہ قبل از  
 حصول اس رویت کے زید اوس سے جاہل تھا یا بعد حصول کے اوسکو ہو گیا

تو بھی جاہل رہا پس ذات زید و اوس کے علم میں التفکاک لازم آیا کیونکہ جو عالم حادث کہ زاید بر ذات یعنی عارض ہوتا ہے اوسکی یہی شان ہے بخلاف اوس کے حق سبحانہ تعالیٰ کا علم ذاتی قدیم و حضوری ہے جس میں اول و آخر جہل کو ہرگز دخل نہیں ہوتا اور کسی حالت میں ذات و علم الہی میں التفکاک متصور ہی نہیں ہو سکتا جس میں تفاوت راہ از کجاست تا کجاست۔

قطع نظر اسکے اس مثال میں یہ کیسی بڑی اور بدیہی غلطی ہے کہ اس سے اصل مفہوم محبت علی کا بھی ثابت نہیں ہوتا کیونکہ زید کے خیال میں جو صورت داخلی کہ حاضر ہے وہ بنفسہ تاج محل کی اصل عبارت خارجی نہیں ہے بلکہ وہ صورت خیالی تاج محل کی مثال ہے پس اس صورت میں زید کا علم تاج محل کی صورت مثالیہ داخلیہ پر محیط ہو انکہ اصل عبارت خارجی تاج محل پر اگر حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت علمی کا بھی حال فرض کیا جاوے تو یہ محض بہتان عظیم ہے یا اگر باعتبار غایت کے دیکھا جاوے تو بیشک قبل از خلق کے خالق کو اپنے مخلوقات کا علم ضروری ہے لہذا معلوم خلق و هو اللطیف الخبیر لہذا وہ ازل ہی میں سب جان چکا ہے۔ لہذا تمامی معلومات یعنی صور علمیہ پر اوسکا علم محیط ہے پس اس احاطت علمی کا اطلاق مرتبہ علمی یعنی صور علمیہ ہی کے نسبت صحیح ہو سکتا ہے کیونکہ وہ صور علمیہ جو معلوم حق میں بذاتہ خارج نہیں ہو سکتے و الا ذات حق میں خلور لازم آدیکا۔ اور یہ محال ہے پس یقیناً صور علمیہ علم الہی سے کبھی منفک نہیں ہوتے بلکہ از لادابہ اعلم الہی میں بحقیقتہ ثابت ہوتے ہیں تو ناگزیر صور خارجیہ جو حکم کن خارجاً موجود ہو سکے ہیں اور صور علمیہ

کے ا مثال یہ ہے جو علم الہی میں ثابت ہیں ہر حال یہہ صور خارجی یعنی عقلی حوالے  
 اور صور اخلی کے ہوتے ہیں جو علمی ہیں لہذا اللہ تعالیٰ کی احاطت و وسعت  
 علی کا اطلاق صرف معلومات ہی کے نسبت مستحسب ہو گا نہ اس عالم کے ساتھ کیونکہ  
 یہہ عالم خارجی اور صور اخلی کے سوا ہے پس اس صورت عقیدہ میں علم  
 مطلق سے علم جزئیات عالم کی بھی نفی ہو جاوے گی کیونکہ اللہ تعالیٰ تو بالذات  
 فوق عرش ہی رہتا ہے تو ہر زمین پر جو واقعات کہ آنا فنا گذر رہے ہیں پھر  
 اس کے علم حاصل ہو گیا ذریعہ ہی کیا ہے اگر یہہ کہا جاوے کہ وہ فوق عرش  
 سے دیکھتا ہے تو اس قدر فاصلہ بعدہ سے دیکھ کر معلوم کرنے سے اس عالم  
 کے ساتھ اس کی احاطت و وسعت علمی کہاں سے ثابت ہو جاوے گی کیونکہ یہہ علم  
 تو بعد ویرستہ کے حاصل ہوتا ہے جس سے حدوث کو جگہ دیتا ہے بھی وجہ بعضوں  
 کے حق میں علم جزئیات کے انکار کا سبب ہو گئی لہذا بعضوں نے یہہ گمان  
 کر لیا کہ اللہ تعالیٰ جو خالق ہر شے وبالذات فوق عرش ہے ہر چیز کو اس کے  
 جملہ واقعات و حالات کے ساتھ از ابتدا تا انتہا اول ہی جان چکا ہے اور  
 اسی کے موافق ہوتا رہتا ہے پس اس حالت میں اس اعتقاد کی بعینہ یہہ  
 صورت ہوئی جیسے کہ مصور اپنی بنائی ہوئی تمامی تصویر و نگہ اپنے مکان میں  
 بیٹھ ہو اور ذہنی نقوش کے ذریعہ سے تصور کرتا ہے جو اس کے خیال میں  
 موجود ہیں یعنی اس صورت میں اور تصویر و نگہ علم مصور کو اپنے صور  
 خیالیہ میں غور و فکر کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے تعالیٰ اللہ عن ذلک علو  
 کے بعد حق سبحانہ تعالیٰ ہر چیز کو مثل ہمارے غور و فکر سے اور اک نہیں کرتا



بلکہ وہ ہر چیز کو بالمشاہدہ جانتا ہے یعنی جیسے کہ قبل از خلق عالم کے تمامی صورتیں  
عالم پر اوسکی معیت علمی مع الذات کی وجہ سے تمامی صورتیں کا شہود و آئینے  
بالذات حاصل تھا اوسیطرح بعد از تہو خارج ہونے کے بھی حق سبحانہ تمامہ و تقدیر  
کو اس تمام عالم کا علم مع الذات شہود اسی حاصل ہے۔ ذہن قال اللہ تعالیٰ  
وانہ علی کل شئ شہید پس اوس علم اور اس شہود میں کی طرح کے تغیر و  
حدوث کو دخل نہیں ہے کیونکہ قبل از خلق کے اول جو علم ذاتی تھا وہی آخر  
بعد از خلق عالم کے شہود کا حکم لیا کیونکہ اوسکی ذات اور صفات کی شان  
الان کے امکان ہے پس الفاظ کی تنگی بغیر معنی میں قاصر ہے لہذا اسکا ادراک  
کنفیجیج پر منحصر ہے جبکہ بعد یہ بات بہ عین الیقین متحقق ہو جاتی ہے کہ  
حق سبحانہ تعالیٰ کا یہ علم شہودی ہی معنی ہے اوسکی احاطت و معیت ذاتی  
پر جبکہ مختصر ثبوت عقلی و نقلی اور پر گزر چکا اور اوسکی تفصیل موقوف ہے  
اسات پر کہ جب تک مرتبہ علم سے خارجاً ظہور صورت علم کی حکمت ظاہر نہیں  
معیت ذاتی کی حقیقت بھی مشکف نہیں ہوتی مگر یہ محال اس قسم کے بیان  
اس کے تحمل نہیں ہے کیونکہ اہل معرفت و صاحبان بصیرت بہت کم ہیں ان  
اگر کوئی طالب حق اس حقیقت کا طالب ہے تو وہ اہل حق سے طلب کرے  
بقول الحق و هو علی السبیل۔

مولوی صاحب نے اپنے جملہ تصنیفات میں بغیر ذات کے حق سبحانہ تعالیٰ کی  
معیت علمی کے ثبوت پر بہت کچھ زور دیا ہے لیکن کہیں اس مفہوم کو کسی آیت  
قرآنی یا حدیث نبوی سے ثابت نہیں کیا ہے بلکہ انہوں نے بعض اقوال اہل

و خلف سے اس امر کا استنباط فرمایا ہے۔ اسمین کچھ شک نہیں کہ بعض اصحاب  
سلف نے حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت و معیت کو علم کے ساتھ تعبیر کیا ہے مگر  
اس احاطت و معیت کو بغیر از ذات کے نہیں فرمایا ہے پس اس صورت میں  
یہ معیت علمی منافی معیت ذاتی نہیں ہے جبکہ ثبوت مدلل ہم اوپر دیکھے ہیں  
الحاصل مولوی صاحب نے جن اقوال سے یہ استدلال فرمایا ہے۔

(۱) از انجلا ابن عباس و سفیان الثوری کا یہ قول ہے اخرج ابن حاتم عن  
ابن عباس فی قولہ تعالیٰ و هو معکم ایما کنتم قال عالم کما ایما کنتم و اخرج  
البیہقی فی منہاجہ السماء و الصفات عن سفیان الثوری انه سئل عن قولہ تعالیٰ  
و هو معکم قال علمہ انتہی یعنی روایت کیا ہے ابن حاتم نے ابن عباس رضی اللہ  
عنہم سے معنی میں قولہ تعالیٰ و هو معکم ایما کنتم کے کہا انہوں نے وہ جاننے  
والا ہے تمکو جہاں کہیں ہو اور روایت کی ہے بیہقی نے کتاب الاسماء  
و الصفات میں سفیان الثوری سے پوچھا او تمکو کسی نے معنی سے قولہ تعالیٰ  
و هو معکم کے کہا علم اور کہا ہے انتہی قول اول کے نسبت مولوی صاحب  
فرماتے ہیں کہ ساتھ بیٹنے سے مراد جان لینا ہے اور قول ثانی سے مولوی صاحب  
یہ مراد لیتے ہیں کہ یعنی ذات او سکی تمہارے ساتھ نہیں ہے حالانکہ یہ  
استنباط خلاف معنی قول و مراد قابل ہے کیونکہ کسی نے معیت علمی کا ثبوت  
ذات کی نفی کے ساتھ نہیں کیا ہے بلکہ قولہ تعالیٰ و هو معکم کو عالم یکم پر  
ابن عباس نے استدلال کیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں تمہاری  
ساتھ ہوں اس پر ابن عباس نے یہ استدلال کیا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ

مہارے ساتھ ہے تو بالضرور وہ تمہارا جلنے والا ہے گویا یہاں ابن عباس نے اللہ تعالیٰ کی معیت ذاتی کو اس کے معیت علی پر دلیل گردانا ہے جیسا کہ اس آیت میں خود حق سبحانہ تعالیٰ نے اپنی معیت علی کو معیت ذاتی پر دلیل لایا ہے چنانچہ اس آیت میں اس طرح فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ جانتا ہے جو داخل موت ہے زمین میں اور جو نکلتا ہے اس سے اور جو اترتا ہے آسمان سے اور جو چڑھتا ہے اوس میں اور وہ اللہ تعالیٰ مہارے ساتھ ہے جہاں کہیں تم ہو یعنی یہاں جس طرح اللہ تعالیٰ نے حصول علم جزیات عالم کو اپنی معیت ذاتی پر استدلال فرمایا ہے اسی طرح ابن عباس نے بھی حق سبحانہ تعالیٰ کے معیت ذاتی کو معیت علی پر استدلال کیا ہے اور نیز سفیان ثوری نے بھی اسی طریقہ استدلال پر عمدہ فرمایا کیونکہ اصل مقصود اس آیت سے نبوت علم جزیات عالم ہے لہذا سفیان ثوری نے بھی اسی منشا کے موافق کہا کہ اللہ تعالیٰ علم سے تمہارے ساتھ ہے پس ان ہر دو اقوال سے ہرگز یہی امر ثابت نہیں ہو سکتا کہ اللہ تعالیٰ کا فقط علم تمہارے ساتھ ہے نیز ذات کے قائل و تدبر۔

(۲) از انجملہ دوسرا یہ قول ہے وخرج ابن عبد البر و ابو عبد اللہ ابن بطہ و البیہقی فی الاسماء و الصفات من روایۃ مقاتل بن حیان عن الفضال و قوله تعالیٰ یكون من جنوی ثلاثة لا هو و العجم قال هو علی عرشہ و علمہ معهم و لفظ البیہقی هو اللہ علی العرش و علمہ معهم یعنی کالایہ عبد البر و ابو عبد اللہ ابن بطہ نے ابویہقی نے کتاب الاسماء و الصفات میں

روایت سے مقاتل ابن حیان کے صحاک سے قول میں اللہ تعالیٰ مایکون  
 من بخوی الایہ کے کہا انہوں نے وہ اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر ہے اور علم  
 اوسکا اوسکے ساتھ ہے اور لفظ یہی کا یہ ہے کہ وہ اللہ عرش کے اوپر ہے  
 اور علم اوسکا اوسکے ساتھ ہے ان ہر دو اقوال صحاک وہی سے خود مولو  
 صاحب تو یہ نہ سمجھنے لگے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات پاک عرش پر بٹھری ہوئی ہے  
 اور امام یہی سے تو قرب الہی کے مفہوم سے فصل و مسافت کی نفی کی ہے  
 چنانچہ یہی نے اپنی اوسی کتاب اسما و صفات میں علی کا یہ قول نقل لایا ہے  
 کہ معناه کلاما فقیہین الخلق و بیدہ یعنی اللہ تعالیٰ کے قرب کے مفہوم میں مسافت  
 نہیں ہے در حالیکہ عبد و رب کے فیما بین فصل و بعد مکانی نہیں ہے تو ظاہر  
 ہے کہ امام یہی کا اعتقاد قرب و معیت حق سے ذات مطلق کی نفی نہیں ہو سکتی  
 ہے تو پھر اوسکی تعبیر علم کے ساتھ کرنا صحیح ہے اور یہ تعبیر خلا فیض یا ق کلام  
 الہی ہی نہیں ہے کیونکہ اس آیت بخوی میں حق سبحانہ تعالیٰ نے اولاً جملہ  
 اشیا را ما فی السلوٰت و ما فی الارض کے علم جزوی و کلی کا آپ کے حاصل  
 رہنے کا ذکر فرمایا اور ساتھ ہی اس حصول علم پر معیت ذاتی کا استدلال  
 کیا کیونکہ بعضوں نے ذات حق سبحانہ تعالیٰ کو بچیت فوق معینہ کر دیا تھا جس کا  
 لازمی نتیجہ یہی تھا کہ اوس ذات پاک کو علم جزیات عالم کا حاصل نہیں کیونکہ بغیر  
 از معیت ذاتی کے حصول علم جزیات عالم کا محال عقلی ہے اور بعضوں کو اوسکی  
 معرفت و معیت ذاتی کی لاعلمی سے علم جزیات عالم کے مفہوم سے بے خبری تھی  
 چنانچہ تفسیر کشاف میں ہے کہ ربیعہ بٹا عمرو کا اور حبیب اوسکا بہائی ساتھ

صفوان بن امیہ کے بایں کرتے تھے ایک نے کہا آیا اللہ جانتا ہے جو کچھ کہتے ہیں  
 ہم دوسرے نے کہا بعض بات جانتا ہے اور بعض نہیں جانتا اور تیسرے  
 نے کہا اگر بعض جانتا ہے تو سب ہی جانتا ہے تب یہ آیت اتری کہ اَلْوَرَى  
 اِنَّ اللّٰهَ يَعْلَمُ اَمَّا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ مَا یَکُوْنُ مِنْ شَیْءٍ اَلَّا هُوَ  
 رَٰعِبُهُمْ وَاَلَّا خِصۡمَہُ اَلَا هُوَ سَادِسُهُمْ وَاَلَّا دِیۡنَیۡ مِنْ ذٰلِکَ وَاَلَّا کُفۡرَہُ اَلَا هُوَ  
 مَعَهُمْ اِنَّمَا کَانَ اَوۡفِیۡہِمْ عَلٰوِیۡمَ الْقِیَامَۃِ اِنَّ اللّٰهَ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیۡطٌ ۲۶۲۸ یعنی کہا  
 کیا نہیں جانتا تو کہ اللہ جانتا ہے جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں  
 ہے (وہ اس حصول علم کی بیہ ہے کہ) نہیں بیوین بایں میں آدمیوں مصلحت  
 کرنے والوں میں مگر چننا اور میں خدا ہوتا ہے اور نہ پانچ مصلحت کرینا لے  
 مگر چننا اور میں خدا ہوتا ہے (ان پانچ میں کا آپ جہاں بیوینکی حقیقت اور پانچ  
 کے ساتھ اپنی معیت ذاتی فرمائی) اور نہ کم ہوں میں سے اور نہ زیادہ ہوں  
 پانچ سے مگر وہ اللہ ساتھ ہے اور نہ جہاں کہیں کہ ہوں (جبکہ ہر امر جزوی کا  
 علم بالذات حاصل ہے تو) پس خبر دیکھا اور کو قیامت کے دن جو کچھ دنیا میں کیا  
 ہے (اس وجہ سے) کہ تحقیق اللہ تعالیٰ ہر چیز کا جاننے والا ہے کیونکہ ان  
 اللہ بصری شے محیط ہے پس جو ذات کہ بالذات محیط اشیا ہے تو بالضرور  
 اسکو تمامی واقعات کلی اور جمیع حالات جزوی کا علم بالنبات ہی حاصل ہوگا۔  
 اب یہاں یہ نکتہ بغور سمجھنے کے قابل ہے کہ اور ہر شخص خود کا آپس میں  
 حق سچانہ تعالیٰ کی شان احاطت علمی کا پوچھنا دلالت کرتا ہے شان احاطت  
 ذاتی کے صیافت یہ کیونکہ اللہ تعالیٰ بالذات فوق عرش ربکراں تینوں کے

باتوں کا سننا ناممکن خیال نہیں کیا جاسکتا تھا کیونکہ فاصلہ اور مسافت بعیدہ  
 سے بھی انکی باتوں کا سننا ممکن الوقوع تھا لیکن انہوں نے آپس میں اس کے لحاظ  
 علم سے سوال کیا تھا اور بجا جا طلت علی بغیر از معیت ذاتی کے حاصل نہیں ہو سکتی  
 تھی لہذا ان کے جواب میں حق سبحانہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ میں تمہارے ساتھ  
 ہوں تو ظاہر ہے کہ ساتھ دلے سے وہ بھی ایسا سا تھی جو اسکی رگ جان سے  
 بھی قریب تر ہے کوئی بات بھی پوشیدہ نہیں رہ سکتی تو بیشک وہو بھی علیہ  
 ہوا یعنی وہ ہر بات کا جاننے والا ہے اسوجہ سے امام بھی اور ضحا کے  
 اس آیت کو معیت علی پر استدلال کیا ہے اور یہی حق اور منطوق آیت ہذا اور  
 موافق واقع سے کیونکہ جب بخلان اس شان معیت ذاتی کے اگر انکی باتوں کا  
 علم عرش کے اوپر ہر کساعت کے ذریعہ سے حاصل ہوا ہوتا تو وہو معہ ایمان کا  
 نفع مابعدہ توذبحہر ما عملوا يوم القيامة کے لئے علیہم کی جگہ سمیع فرماتا یعنی  
 تمام باتوں کو انکے سینے میں رکھا ہے جسکی خبر انکو قیامت کے دن دونوں  
 لیکن چونکہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی معیت علی سے سوال کیا تھا لہذا اللہ تعالیٰ  
 نے انکی باتوں کے جاننے کی وجہ اپنی معیت ذاتی فرمائی نہ صرف اسقدر بلکہ  
 اس عموم معیت علی مع الذات کو مختلف صورتوں کے ساتھ بیان فرمایا تو ہر  
 باوصف اسقدر صراحت کے کوئی اہل علم جو راسخ فی العلم ہے اس حکم الہی کے  
 خلاف بغیر از معیت ذاتی کے محض معیت علی کا اعتقاد ہرگز نہیں کر سکتا۔  
 شاید بیان کوئی بظن یہ گمان نہ کرے کہ اس آیت کا جملہ ثلاثہ لاہوراً بعہم کا  
 یعنی الشہرین کا چر تھا ہے اور دوسری آیت کا جملہ ثلاثہ کا یعنی الشہرین

میں کا نیز ہے بظاہر ایک ہی مفہوم پر مشتمل ہے حالانکہ صاحبان بصیرت جانتے ہیں کہ پہلی آیت سے توحید ثابت ہوتی ہے اور دوسری آیت اتحاد پر دلالت کرتی ہے اس اجمال کی یہ تفصیل ہے کہ پہلی آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ ہر نبی شخصوں کا چوتھا اور ہر جہاں کا پانچواں یعنی ان تمام لوگوں کے سوا ذات اللہ تعالیٰ کی اور نہ زیادہ ہے جس سے اس کی ذاتی مطابقت ثابت ہوتی ہے کیونکہ معیت میں وجہ غیریت کی ضرور ہے اور یہی توحید ہے بخلاف اس کے دوسری آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تین میں کا نیز ہے جیسے کہ نصاریٰ نے اللہ کی ذات مطلق کو عیسیٰ و روح القدس و دونوں ذاتوں میں مقید و محدود کر دیا ہے جس کا مفہوم قید و محدود ذاتی کے سوا عینیت محض ہے بغیر وجہ غیریت کے پس یہ شرک و ایجاب ہے فافہم اندہ سر دقیق۔

(د) از اجماع ابو عمر ابن عبد البر کا یہ قول ہے کہ لجمع علماء الصحابة والتابعین الذين حمل عنهم التاويل قالوا في تاويل قوله تعالى ما يكون من جنوى ثلثة لا هو امر ابعين هو العرش وعلیه فی کل مکان وما خالفهم فی ذلک احد من اهل الحق بقولهم انھ یعنی اجماع کیا ہے علمائے صحابہ اور تابعین نے جن سے تاویل محمول ہوئی وہ لوگ تھے تاویل میں قولہ تعالیٰ ما یكون من جنوى الا یہ کے کہ وہ اللہ عرش پر ہے اور علم اس کا ہر جگہ ہیں ہے اور نہیں خلاف کیا انکا اسباب میں کسی ایک نے بھی جسکا قول حجت ہوا انتہی۔ اور مولوی صاحب نے جن سے اس قول میں اجماع صحابہ اور تابعین سے تاویل معیت کے ساتھ علم کی ثابت ہوئی ہے انتہی لیکن مولوی صاحب کے اس کلام میں کلام ہے کیونکہ مخرج مسلم میں

امام نووی نے کہا ہے کہ اهل العلم لا ھل العلم فی احادیث الصفات و آیات  
الصفات قولین احدا ھما و ھو مذا ھب السلف او کلھما اندہ لا یتکلمون فی سغنا  
اللی یعنی احادیث و صفات و آیات صفات نسبت دو قول ہیں پہلا قول  
مذہب اہل کمال کا ہے وہ یہ ہے کہ وہ گفتگو نہیں کرتے ہیں معنی میں اس کے  
و قول الثانی ھو مذا ھب معظم المتکلمین انھما تناول علی ما یلیق بذاتہ نقلے  
علی حسب واقعہ الی یعنی دوسرا قول مذہب متکلموں کا ہے کہ وہ آیات و احادیث  
صفات کی تاویل اس طرح کرتے ہیں جو لائق ہو ذرا استیجاب نہ نقلے کے اولیوس  
کے مقام پر اور نیز ابن تیمیہ نے اپنے رسالہ حمویہ میں یہ کہا ہے جس کا ترجمہ یہ  
ہے کہ روایت کی امام ابو القاسم لاکای نے اپنی کتاب السنۃ میں امام محمد بن  
شاگرد امام ابی حنیفہ سے کہ انہوں نے کہا ہے کہ سارے فقہا مغرب اور مشرق کے  
اتفاق کیا ہے ایمان لائے قرآن پر اور اون حدیثوں پر کہ جنکو معتبر لوگوں نے  
روایت کیا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے صفت میں پروردگار عزوجل  
کے بغیر تفسیر اور تعبیر بیان کے اور بغیر تشبیہ کے پر جو کوئی تفسیر کرے آج کچھ چیز کی  
اون صفات سے یعنی صفات متشابہات سے پس مقررہ نقل جاوے طریقہ صحیح  
نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اوپر اڑ جاوے جماعت سلف سے کیونکہ انہوں نے  
نہیں بیان کیا اونکا اور نہ تفسیر کی اونکی ولیکن ہے سلف ایمان لائے اون چیز  
جو قرآن اور حدیث میں ہیں اور چپ رہ گئے انتہی - یہ ہر دو قول مولوی صاحب کی کتاب  
الاستواء علی الاحوال میں نقل لائے گئے ہیں اگرچہ اس مفہوم کا ثبوت کہ مذہب صحابہ  
و غیر ہم کا تفویض تھا مولوی صاحب نے اور بہترے اقوال سے ویسے لیکن



یہاں ہماری غرض کے حاصل ہونے کے لئے یہی دو قول کافی ہیں کیونکہ امام زوی  
 کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام علیہم السلام و تابعین و تابعین  
 آیات صفات احوال و مشاہدات کی معنی میں کچھ گفتگو ہی نہیں کر سکتے تھے اور امام زوی  
 کے قول سے ان آیات مشاہدات کی جن میں صفات قریب و معیت و احاطت  
 بھی داخل ہیں تغیر یا تغیر کرنا خلاف وظیفہ بنو موسیٰ و اصحاب لغت ہے بلکہ آیات  
 قریب و معیت و احاطت کی تغیر یا تغیر علم و غیرہ سے کرنا بدعت ہے جیسے کہ امام  
 شوکانی نے کہا ہے جو اس کے آگے لڑ چکا پس اس صورت میں ابو عمر ابن عبد البر  
 کے قول سے مولوی صاحب کا یہ مسئلہ لال کرنا کہ اجماع صحابہ و تابعین سے  
 تاویل معیت کے ساتھ علم کی ثابت ہوئی ہے ضرر گناہا لغت ہے اور ان اقوال جملہ  
 اہل علم کا جنکو صاحب احتواء کے جواب میں مستند اخذ مولوی صاحب نے  
 پیش کیا ہے لیکن اس آیت مَا يَكُونُ مِنْ جَوْىٰ مِّنْ بَعْضِ اَهْلِ عِلْمٍ لَّيْسَ بِوَالِدِ  
 ثَقَالَةٍ كَيْفَ هِيَ عَلِيمٌ کے ساتھ تغیر کی ہے میں اسکا مخالف نہیں ہوں  
 کیونکہ یہ علمی معیت ذاتی کے سنائی نہیں ہے جسکو میں اس کے قبل ثابت  
 کر چکا ہوں البتہ یہ معیت بغیر ذات کے کسی سلف صالح کے قول سے ثابت نہیں  
 ہوتی اگر اس قول کے اس حبلہ سے ہو فوق العرش و علوہ فی کل مکان کے  
 مولوی صاحب نے بغیر ذات کے عموم معیت علمی تصور فرمایا ہے تو نور الدین صاحب  
 کے اس قول کو مکرر ملاحظہ فرمائیگی تکلیف دیجانی ہے کہ قالت المعتزلة اذ  
 لا يصح ان يقال هو في ذلك المكان بالعلم بلغة معتزلة کہتے ہیں وہ ثقائل  
 لا يصح ان يقال هو في ذلك المكان بالعلم بلغة معتزلة کہتے ہیں وہ ثقائل

ہر ایک مکان میں ہے علم سے بغیر ذات کے اور جو شخص کہتا ہے کہ ہر ایک مکان میں ہے باعتبار علم کے اس واسطے کہ جو شخص جانتا ہے مکان کو صحیح نہیں کہہ سکتا کہ وہ اس مکان میں ہے علم کے ساتھ یعنی بغیر ذات کے علم کا مکان میں ہونا صحیح نہیں ہے قطع نظر اس کے عقلی و نقلی دلائل سے ثابت ہو چکا ہے کہ ذات مطلق صرف بھت فوق عرش پر مفید نہیں ہو سکتی البتہ اس ذات مطلق عرش کے ساتھ ایک خاص طرح کی نسبت حاصل ہے اور سوائے عرش کے عالم کے ساتھ عموم معیت حاصل ہے اور اس عموم معیت کو البتہ ابو عمر ابن عبد البر نے علم سے تعبیر کیا ہے جیسے کہ دوسرے اہل علم نے کیا ہے وَاِلَّا اللّٰهُ تَعَالٰی کا فوق عرش پر ہر مکان میں اس کے علم کو ثابت کرنا کی صورت میں صفات الہی کے نسبت وہی قباحت لازم آوے گی جو فرضی قباحت کہ ذات مطلق کے نسبت خیال کی گئی ہے کیونکہ ذات و صفات حق کے مطلق و منزه ہیں پس جس حالت میں کہ ذات مطلق کو قید مکانی کے مشبہ سے فوق عرش لامکان نام کی جگہ میں مفید کر دیں اور صفات مطلق کو ہر مکان میں جگہ دیں تو ذات و صفات مطلق بالکل مفید ہی ہو جائیں گے پس جب تک ذات و صفات حق سے یہ مکانی قید مرتفع نہ ہو تخریج نام ربّ الہام کی ہرگز حاصل نہ ہو سکیگی۔

(۶) از بخلاف امام مالک کا یہ قول ہے کہ وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمَاءِ وَعِلْمُهُ فِي كُلِّ مَكَانٍ یعنی وہ اللہ آسمان میں ہے اور علم اس کا ہر مکان میں اتنی یہاں مولو جیسا کہ اللہ سے ذات مراد لیا ہے اور سارے عرش جس سے یہ استدلال کیا ہے کہ اللہ کی ذات عرش کے اوپر ہے اور علم اس کا ہر مکان میں ہے۔

امراول کے نسبت تو ہم کو مولوی صاحب کے ساتھ اتفاق ہے کیونکہ اللہ علم ذات ہے  
 مگر سارے عرش کا مراد لینا تاویل بعید ہے کیونکہ حق سبحانہ نقلے فرمانا ہے کہ  
 اللہ الذی خلق سبع سموات طباقاً لئنہ اللہ وہ ہے جو پیدا کیا ہے سات  
 آسمانوں کو تلے اوپر پس اس صورت میں سارے عرش مراد لینا صحیح نہیں ہو سکتا  
 کیونکہ اس کی تفسیر میں حدیث دلو اور اوعال سے ہر ایک آسمان کے درمیانی  
 فاصلہ مکانی کا ذکر بالتفصیل آیا ہے اور ان ساتوں آسمانوں کے اوپر عرش کا  
 ہونا بیان فرمایا ہے اسکے متعلق ہماری گفتگو رسالہ التشریح فی التبیہ میں مفصلاً  
 گزر چکی ہے درحالیکہ امام مالک رحمہ اللہ فی الہماء کا قول منافی ہے مولویضاً  
 کے اوس دعوے کے جو اللہ تعالیٰ کی ذات مطلق کو فوق عرش بغا صلا مکانی  
 لامکان میں مقید کیا ہے تو پہر و علمہ فی کل مکان سے باطلا صحت ذاتی قرب  
 و معیت ذاتی کی نفی کیونکر ہو سکتی ہے کیونکہ ذات سے علم کا انفکاک محال ہے جس کا  
 بیان گزر چکا جس حالت میں کہ اس قول امام مالک سے علم کا انفکاک ذات سے  
 ثابت نہیں ہوتا ہے تو پہر اوس ذات مطلق کی معیت یا قربت علی بغیر ذات کے  
 کیسے ثابت ہوگی قلیلاً مل۔

(۵) از الجملہ جلال الدین بیوطی کا یہ قول ہے قولہ تعالیٰ وہو معکم انما یتکلم فانہ  
 یخفی حمل المعیۃ علی القرب بالذات فتعین صرفہ عن ذلک وحملہ علی العلو  
 و القدح او علی الحفظ و الرعاۃ یعنی قولہ تعالیٰ وہو معکم پس بے شک  
 محال لازم آتا ہے حمل کرنا معیت کا اوپر قرب بالذات کے پس متعین ہوا پہر اسکا  
 اس معنی سے اور حمل کرنا اسکا علم و قدرت پر یا حفظ و نگہبانی پر انتہی۔ اس قول کے

دو مطلب ہیں اول یہ کہ اللہ تعالیٰ کی معیت کا حل قرب ذاتی ہو کر نامحال ہے کیونکہ  
 معیت و قرابت کے مفہوم میں تباہی ہے دوسرا یہ کہ معیت ذاتی کو محال کہنا باعتبار  
 ایسی معنی ظاہر کے ہے جس میں حلول و اتحاد و قید مکانی لازم آتی ہے چونکہ بعض  
 آیات صفات کو اس کے ظاہری معنوں پر حمل کرنے سے محال عقلی لازم آتا ہے  
 اور بعض آیات کا بعض سے تقرر صریح پیدا ہوتا ہے اور بعض وقت وہ معنی ظاہری  
 خلاف تقدیس شان الہی بھی جاتی ہے لہذا اگر میرا و سکو محال ٹھہرا کر تاویل کرنا پڑتا ہو  
 مثلاً استوی و فوق ہے اگرچہ حق سبحانہ تعالیٰ کا استوی و فوق مسلم ہے  
 مگر جب اہل زنج نے اس کے معنی کو ضلالتیں بیان شان تقدیس الہی سمجھ تو اہل علم  
 کو اضطرر سے تاویل کرنا پڑا جو مخالف تفسیر الہی نہیں چنانچہ آیات  
 استوی و فوق کے نسبت خود امام جلال الدین سیوطی نے اتفاق میں فرمایا  
 ہے **هذا ان صحیح يحتاج الى تاویل فان الاستقلال و مشعر بالتحميم** یعنی اگر صبیحات  
 صحیح ہے کہ یہ محتاج تاویل ہے لیکن استقرار کے ساتھ تاویل کرنا جسم کے ساتھ  
 بغیر کرنا ہے انتہی۔ امین کچھ شک نہیں ہے کہ اہل ظاہر و اہل تاویل کے نزدیک  
 ذاتی استوی و فوقیت علی العرش حق سبحانہ تعالیٰ کی مسلم ہے باوجود اسکے  
 ظاہر ٹھہرا ہوا ہے۔ اس ذات پاک کی تفسیر کر نیکی لے ان صفات کی تاویل کرنی  
 چاہی مگر یہ ایسی تاویل ہے کہ اس کی ذاتی فوقیت کے منافی نہیں امام سیوطی کے  
 میں قول کے نسبت مولوی صاحب نے لکھے ہیں کہ پس اگر ذات خدا کا بغیر  
 یہ حلول و اتحاد کے ہمارے ساتھ رہنا جائز بات ہوتی تو بلا حلول نہایت  
 ساتھ ہے کہنا ضرور تھا اس کے محال ٹھہرا کر کیا سبب تھا مگر من ذات سے بلا حلول ٹھہرا

ساتھ ہے کہنا مکاروں کی بات ہے نہ سلف و غیر ہم کی انتہی۔ اصل تو یہ ہے کہ  
 یہاں حق سبحانہ تعالیٰ کو اپنی معیت ذاتی کے ظاہر فرمانے سے اس کے ثمرات  
 یعنی احاطہ علم و قدرت اور اپنی حفظ و نگہبانی کا اظہار منظور ہے لہذا اس اظہار  
 معیت ذاتی سے مقصود بالذات صفات مذکور کی احاطت و معیت و قربت  
 ہے تاکہ معلوم ہو کہ کوئی ذرہ ہی اس کے علم و قدرت و حفظ و حراست و غیرہ سے  
 خارج نہیں ہے پس اس صورت میں ظاہر ہو جاوے گا کہ بغیر ان صفات کی احاطت  
 کے جس کا اظہار یہاں مقصود بالذات ہے محض ذات کی معیت کتنا صحیح نہیں ہوتا  
 بلکہ بلاشبہ یہ بات محال بھی ہے کیونکہ ذاتی معیت کے ساتھ علم و قدرت کا  
 نہ ہونا ممکن تو کیا بلکہ بقول مولوی صاحب مکاروں کی بات ہے نہ سلف و غیر ہم  
 کی اب رہا یہ امر کہ ذات خدا کا قرب بغیر حلول و اتحاد کے جائز ہوتا تو پھر  
 امام سیوطی اسکو محال ٹھہرانے کا کیا سبب تھا اگرچہ ہم اسکے مختلف اسباب  
 بیان کر چکے ہیں بلکہ بالحوال و اتحاد و قرب کے محال نہ ہونیکو انشاء اللہ تعالیٰ ہم  
 آئندہ نہ صرف عقلاً ہی ثابت کر دینگے بلکہ حسیات کی صورت میں اسکو لا کر دکھلا  
 دینگے چونکہ اب ہمارے زیر نظر امام سیوطی علیہ الرحمۃ کا کلام ہے جس سے ہم  
 استنباط کرنا چاہتے ہیں کہ امام صاحب موصوف کا عقیدہ اس بارہ میں  
 کیا ہے کیونکہ عموم معیت ذاتی کا انکار مبنی ہے اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ کی  
 ذات پاک علی العرش بجمت فوق مقید ہو حالانکہ وہ نہ صرف اسکے مخالف ہیں  
 بلکہ بعض اسکے دوسرے اقوال سے تو اس انفصال فوقیت کی نفی اور ذاتی  
 قرب و معیت کا ثبوت متحقق ہوتا ہے چنانچہ ایک قول کو امام سیوطی کے جملوں میں

شیخ عزالدین سے نقل آیا ہے اور ہم سابق نقل کر چکے ہیں یہاں پہر اوسکا اٹا  
 کرتے ہیں کہ اندہ اشرب الی کل شیئ لیس شیئ اقرب الیہ من شیئ ولا شیئ ابعد  
 الیہ من شیئ لا یجمع فی قرب المسانہ لانہ مترا عن ذلک وقال کذا الکلی سجانہ  
 وقلالے موجود فصل مکان ما خلا منہ مکان ومترا عن المكان والزمان و  
 قال هو لا یتصرف ولا ینزل + وهو فصل النزلی لا ینزل یعنی وہ قریب تر ہے  
 ہر شے کے نہیں ہے کوئی شے قریب تر طرف اللہ کے کسی شے سے اور نہیں  
 ہے کوئی شے بعید تر طرف اللہ کے کسی شے سے یعنی یہ بعد بمعنی قرب مسافت  
 کے نہیں ہے کیونکہ وہ منزہ ہے اس قرب مسافت سے اور کہا اس طرح کہ حق  
 سبحانہ نقلے موجود ہے ہر مکان میں اور نہیں خالی ہے اوس سے کوئی مکان  
 اور پاکے مکان و زمان سے اور کہا نہ کیسے اوسکو اور نہ مکان ہے  
 اوسکو اور وہ ہر طرف سے ہمیشہ انتہی - یہاں اولاً حق سبحانہ نقلے کی عموم قربت  
 ذاتی کو بیان کیا لان اثبات الذات للذاتی سبحانہ انما هو اثبات الوجود یعنی  
 جب ذات باری کا ثبوت مستوجب ثبوت وجود باری سے تو ذات و وجود  
 واجب کا ایک ہی مفہوم ہو اکیونکہ وجود پر ذات کے تقدم کا مفہوم عدم ہے  
 یعنی بغیر وجود کے ذات متصور نہیں ہو سکتی یا وجود کا تقدم ذات پر عدم  
 ذات کا منافی ہے لہذا وجود واجب عین ذات واجب ہے ہی سہر واجب الوجود  
 الحاصل بعد بیان عموم قربت ذاتی کے اس قرب سے مسافت کی نفی کی جس سے  
 یہی قرب ذاتی ثابت ہو گئی کیونکہ جب جمیع موجودات سے وجود واجب میں  
 بعد و انفصال نہیں ہے تو پہر اوسکا مکان جو لا مکان ہے عرش پر بغیر وقت

انفصالی نہ رہا جبکہ لاسکان و مکان کے درمیان سے یہ مسافت مکانی مرتفع ہو گئی  
 تو بالضرور اسکی قربت مخفی ہو گئی لہذا جمیع ممکنہ پر لاسکان کی احاطت افراس  
 ذات مطلق کی قربت ثابت ہو گئی تو پھر کوئی مکان موجود کا اس کے وجود سے  
 کتب خالی رہ سکتا ہے یہاں شیخ عزالدین رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول کہ لکھی سبحانہ  
 فعالی موجود فی کل مکان ممتلئ منہ مکان گو یا کہ تفسیر ہے تلبس کے اس قول  
 الاکل شمساً خلاۃ اللہ باطل کی جسکی تصدیق - آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم  
 نے اصداق علیہ اللبید سے فرمائی ہے لہذا دراصل یہ تفسیر حدیث صحیح ہی کی  
 ہے اور یہاں جو وثبوت عموم احاطت ذاتی کے اس ذات پاک کے مکان کی  
 تنزیہ کی تاکہ جو طول و اتحاد مکانی کا مشبہ ناشی ہوتا ہے وہ مرتفع ہو جاوے  
 کیونکہ طول و اتحاد دو جسموں کے احاطت و قربت کی خاصیت ہے لہذا اسکی  
 ذاتی احاطت سے کیفیت جسمی اور اینیت مکانی کی نفی فرمایا ہے اگرچہ یہ قول اہم  
 سیوطی نے نقل لایا ہے مگر منصرف نفسہ فقلا حرف ربہ کے مفہوم کے ثبوت  
 پر اس قول کو استدلال کیا ہے لہذا ہمارے پاس مستند ہے اور شیخ عبدالوہاب  
 شرانی کی کتاب الیواقیت سے ایک واقعہ نقل ہم کر چکے ہیں کہ اس مسئلہ معیت  
 ذاتی و علمی کی تحقیق کے نسبت شیخ ابراہیم شاذلی کے اور شیخ بدرالدین العلانی  
 المحضی کے درمیان ایک مجلس منعقد ہوئی تھی اور شیخ ابراہیم شاذلی عقلاً و نقلاً  
 معیت و قربت ذاتی کا مدلل ثبوت دے رہے تھے کہ اس عرصہ میں شیخ جمال الدین  
 سیوطی تشریف لائے چنانچہ شیخ عبدالوہاب شرانی فرماتے ہیں کہ فقال ما جمہم  
 ہنا فذکر والہ المسئلۃ فقال تریلاون علی الامر ذوقا و اذہما عاقلان و اذہما عاقلان

تعالیٰ ازلیہ لیس لہا ابتداء و کانت الاشیاء کلہا ثابتہ فی علمہ ازلا  
 تعینا بلابدایہ لا فیما متعلقہ بہ تعلقا یستجیل علیہ العدا ما متعلقہ وجود  
 علیہ الواجب وجودہ بغیر معلوم و استحالہ طریقان تعلقہ بہا لما یلزم  
 علیہ من حیث علیہ تعالیٰ بعدا ان لم یکن و کما ان معینہ تعالیٰ  
 ازلیہ کذلک ہی ابدیہ لیس لہا انتہاء فهو تعالیٰ معہا بعدا حد و ثبات  
 من العدا معینا علی وفق ما فی العلم تبینا و ہکذا ایکن الحال اینما کنت  
 فی عوالم رباطھا و ترکیبھا و اضیافھا و شجایدھا من الاذل الالما فہایہ  
 لہ فادھش حاضرین بما قالہ فقال لہم اعتقدوا و اما قسرتہ لکفی العینہ  
 فاعتقدوا و دعوا ما یافیہ تکلوا امنہ ہین لمولا کرحی التزبہ و  
 مخلصین لعقو لکم من شجھات التبیہ وان اراد احدکم ان یعرف  
 ہذا المسئلہ ذوقا فلیس قیادہ لی اخرجہ عن وظایفہ و ثباتہ و ما لہ  
 و اولادہ و ادخلہ الخلق و امنعہ النوم و اکل الشہوات و انا  
 اضمن لہ و صولہ الی علو ہذا المسئلہ ذوقا کشفنا قال شیخ ابراہیم  
 فمما تجرأ احد ان یدخل معہ فی ذلک العهد ثم قام الشیخ ذکر بآو  
 شیخ برہان و الجماعۃ فقبلوا الیہ و انصرفوا انتہی کلام البوقیت یعنی بہ آئے  
 شیخ جلال الدین سیوطی پس کہا انہوں نے کہ یہ کیا مجمع ہے یہاں ۔ لوگوں نے  
 بیان کیا کہ یہ مسئلہ ہے یعنی (مسئلہ قرب و معیت کا) فرمایا انہوں نے تمہارا کیا  
 ارادہ ہے کہ اس مسئلہ کا علم ذوقا یعنی عرفانا و کشفنا حاصل کریں یا سماعی یعنی نقلی  
 پس کہا انہوں نے نقل سے پس کہا جلال الدین سیوطی نے معیت اللہ نقل کی



ازلی ہے اور سبکی کوئی ابتدا نہیں ہے اور کل اشیاء اور سب علم میں ازل سے ثابت  
 و متعین ہیں بلا دایمیت کے اس واسطے کہ یہ معلومات متعلق ہیں ایک ایسے تعلق کے  
 ساتھ کہ محال ہے انکی معدومیت بسبب محال ہونے واجب الوجود کے علم کا بغیر  
 معلوم کے اور بسبب محال ہونے طریق ان تعلق یعنی قطع تعلق علم کا معلومات سے  
 اس واسطے کہ لازم آتا ہے اوپر اس کے حادث ہوا علم اللہ تعالیٰ کا بعد اس کے  
 کہ نہ تھا اور ایسا ہی معیت اللہ تعالیٰ کی ازلی ہے جیسا کہ وہ معیت الہی ہے  
 نہیں ہے اور سبک انتہاء پس اللہ تعالیٰ کی معیت اپنے معلومات کے ساتھ ہمہ  
 عین میں پیدا کر نیکی بعد ویسی ہی ہے جیسے کہ علم میں متعین تھی (یعنی حق سبحانہ تعالیٰ کی  
 معیت قبل از خلق کے مرتبہ علم میں حقایق عالم یعنی صور علیہ کے ساتھ بطریق حق وادی  
 موافق بعد از خلق کے عالم کے ساتھ ہے) اور اس سبب سے حال ہے ایما محضنت کا  
 سب عالموں میں بیضا ہونے کے وقت یا اس کے مرکب ہونے کے وقت یا اس کی اضافت  
 و نسبت کے وقت اور پیدا ہونے کے وقت ازل سے بیکرا بد تک (یعنی سب کائنات  
 بھی مخلوق میں تو قبل از خلق و بعد از خلق کے جملہ مراتب میں بھی اللہ تعالیٰ کی  
 معیت از لا و ابد حاصل ہے) پس جبران سے ہو گئے حاضرین انکی افسان  
 سے کہا اور ان کو اعتقاد کہ جو کچھ کہ تفریق کی ہے میں نے تم سے معیت کے باب میں  
 اور اعتقاد کرو اس پر اور چوڑ دو جو کچھ منافی ہے اس کے تو ہو جائیگے اپنے  
 مولیٰ کے تفریق کرنے والوں سے جو حق تفریق کا ہے اور خالص کر نیوالے ہونے کے  
 اپنے مخلوق کو شبہات سے تشبیہ کے اگر تم سے کوئی چاہتا ہے کہ اس مسئلہ کو ذوق  
 کے ساتھ پہنچائے پس سو نہیے چھکو (یعنی پیروی کیوے میری) پس میں نکال دو گنا

اشغال سے اور کپڑوں اور مال اور اولاد سے اس کے اور داخل کر دوں گا اور اس کو  
 خلوت میں اور بزرگ ہونے کا اس کو نمینہ اور کہانے اور خواہش کی چیزوں سے  
 اور میں خنامن ہوں اور اس کا کہ پہنچ جاؤ گا وہ علم کو اس مسئلہ کے ذوقاً اور  
 کشفاً کیا شیخ ابراہیم نے کیا جرات کرتا ہے کوئی کہ داخل ہوا اسکے ساتھ اس عہد  
 پر پہراٹھہ کھڑے ہوئے شیخ ذکر کیا اور شیخ برہان اور جماعت جو ملی اسکے ہاتھ  
 تمام ہو اکھلام الیہ وقت کا۔

حاصل اس تمام تقریر کا اس قدر ہے کہ ہر مکان اور مکان و ملے یعنی بعد از  
 خلق عرش و فرش و اجسام و ارواح وغیرہ جملہ عالم کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ  
 کی محبت ایسی ہے جیسے کہ قبل از خلق کے اوٹکے حقایق کے ساتھ بھی لہذا یہ  
 معیت اللہ تعالیٰ کی قبل از خلق و بعد از خلق کے انہی و ابدی ہے لہذا قبل  
 از خلق عالم کے حقایق و عالم یعنی معلوما کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی یہ معیت  
 علی مع الذات تھی تو بعد از خلق کے بھی عالم کے ساتھ وہی معیت ذاتی مع العلم  
 ہوئی پس اس صورت میں یہ قول امام سیوطی کا موافق ہو شیخ غزالی دین  
 کے اس قول کے جس کو انہوں نے نقل لایا ہے کیونکہ شیخ مذکور نے بھی حق  
 سبحانہ تعالیٰ کی عموم معیت ذاتی جملہ اشیا اور جمیع اکثہ کے ساتھ بیان  
 کی ہے اور امام سیوطی نے اس کا ثبوت اس طرح دیا ہے کہ ان اشیا اور  
 اکثہ کے حقایق کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی جو معیت از لا تہی بعد از خلق کے بھی  
 وہی معیت ابدی ہے تو ظاہر ہے جبکہ حقایق اشیا کے ساتھ اللہ تعالیٰ  
 کی معیت سے ذات پاک پر اس کا کوئی سائر مرتب نہیں ہوا تھا تو بعد از خلق

بھی اس معیت سے کوئی بڑا اثر مترتب نہ ہوگا اور امام سیوطی کے اس تقریر سے کہ یہ معیت ازلی وابدی ہے شیخ عبدالعزیز کا وہ قول بھی ثابت ہو گیا کہ دھو فی کل النواشی کا نزول یعنی اللہ ہر طرف ہے ہمیشہ ہے کیونکہ اللہ بالذات لامکان میں ہے اور اس لامکان کی احاطت سے کوئی شے اور کوئی مکان بھی خالی نہیں ہے یہی سر ہے کہ ہر شے اور ہر مکان کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی ذاتی احاطت و معیت متحقق ہے اور اسی سر کے طرف حق سبحانہ تعالیٰ نے اشارہ فرمایا ہے کہ فایہنا نزلوا فخلو وجہ اللہ مگر افسوس کہ اس وجہ احاطت کا ادراک بجز صاحبان بصیرت کے دوسر کوئی نہیں کر سکتا اصل تو یہ ہے کہ اگر جمیع موجودات کے ساتھ اس واجب الوجود کے معیت کی جو نسبت کہ حاصل ہے وہ منکشف ہو جاوے تو علم الیقین سے معلوم ہو جاوے گا کہ موجودات کا جو ذرہ کہ اس معیت ذاتی و احاطت وجودی سے خارج ہے وہ ناپید کی عدم میں گر جاوے گا اور اس وقت لا حول و لا قوۃ الا باللہ باطل کا سرکش نہ ہو گا لیکن اسکے لئے مجاہدات و مراقبات کی سخت حاجت ہے لہذا اس معیت کا ذوق کشف کرنے کے لئے امام صاحب نے مخاطبین و حاضرین کو مجاہدہ کے طرف بلایا تھا۔

المتخصر امام سیوطی کی اس تمام تقریر سے جاننے والا جو بی سمجہ جاوے گا کہ مولو یقیناً نے جو استنباط اونکے پہلے قول سے معیت ذاتی کے محال ہونے پر کیا ہے وہ کہاں تک صحیح ہے کیونکہ امام صاحب کی اس تمام تقریر سے صاف عید ہے کہ انکے نزدیک معیت ذاتی کی عقیدت کے بغیر تہذیب تمام رب الانام کی حاصل نہیں ہو سکتی تھی سیواسطہ انہوں نے مخاطبین کو اسی عقیدہ پر فایم رہنے کی سخت تاکید کی

اور اس عقیدہ معیت ذاتی کے نسبت جوشمہات عقلی وارد ہوتے ہیں اور اس سے  
 باور ہونے کی نہ صرف ہدایت دی بلکہ زد و کشتا اس معیت ذاتی کے حقیقت کا  
 اور اک کرانیکا آپ ذمہ لیا آخر کار جملہ حاضریں کو سوائے سرتسلیم خم کر نیکے چارہ کا  
 نہ بے ا اور نیز امام سیوطی نے تفسیر درالتوہید میں اس حدیث کو ذکر کیا ہے جس کو ابن  
 مردودہ و بیہقی نے عبادہ بن الصامت سے روایت کی ہے کہ قال رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان من افضل الایمان المرء ان یعلم ان اللہ عز  
 وجل معہ حیث کان یعنی رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ بہ  
 تحقیق افضل ایمان آدمی کا یہ جاننے کہ بیشک اللہ عز وجل اس کے ساتھ ہے  
 جہاں ہو صدق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کیونکہ بغیر اس معیت ذاتی  
 و احاطت و جود ہی کے ایمان کامل حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ امرار توحید سے  
 سر معیت کا افضل سر توحید ہے پس خبردار ہمارے اس استدلال سے کوئی یہہ  
 گمان نہ کرے کہ حضرات سلف اس سر توحید سے ناواقف تھے حاشا و کلا ایسا گمان  
 کوئی نادان بھی نہ کرے بلکہ وہ ان کلمہ الناس علیہم حقو لہم کے مصداق  
 تھے لہذا دنیا کو کام فرماتے تھے اور فتنہ میں لوگوں کو ڈالنے سے روکتے تھے  
 جسکی ہم نے کسیدہ رحمت رسالہ التزییہ فی التشیبہ میں کی ہے۔

(۶) از اجمالہ امام غزالی کے قول کا یہہ ترجمہ ہے باوجود اسکے وہ ہر موجود کو  
 فریب دے اور بندہ کے رگ گردن سے بھی فریب تر ہے اور سب چیزوں کے  
 باس موجود ہے کیونکہ اسکی نزدیکی اجسام کے نزدیک ہے مثلاً بہ نہیں جہاں  
 کہ اسکی ذات اجسام کے ذات کے مشابہ نہیں انہی مولوی صاحب اس غفل

معیت علمی مراد لیتے ہیں اور ان کے مقابل معیت ذاتی اخذ کرتے ہیں لہذا مولانا  
 فرماتے ہیں کہ اس عبارت سے معیت ذاتی سمجھتے ہیں سوا ان کی کہ علمی ہے اور اقوال  
 اہل سنت سے بے خبری کا سبب ہے یا ان کی اگلی پچھلی عبارت پر نظر نہ کرنا باعث  
 باعوام فہمی کا ارادہ کیونکہ ان کی سمجھ سے امام غزالی پر کئی باتیں لازم آتے ہیں  
 جو نہایت درجہ برے ہیں اول امام محمد غزالی اس قول سے سارے اہل سنت  
 کے مفسرین کے مخالف ٹھہرتے ہیں کہ وہ سارے قرب و معیت کو خدا کے  
 علمی کہتے ہیں اور یہ بھی بات ہے کہ اس سے وہ اہل سنت سے خارج ہو جاتے ہیں  
 میں یہ کہتا ہوں کہ معیت ذاتی کے متعلق جن علمائے محققین کے اقوال کو میں نے  
 پیش کیا ہے اور جسکو انہوں نے مدلل ثابت کیا ہے باجن اہل علم نے آیا معیت  
 کی تفسیر صفت علم کے ساتھ نہیں کی ہے باجن اصحاب سلف نے آیات صفات  
 کی تفسیر یا تاویل کرنے سے منع کیا ہے یا جنہوں نے صفت علم کے ساتھ تفسیر و  
 تفسیر کر نیکو بدعت ٹھہرایا ہے یا جن تکلمین نے معیت ذاتی اور معیت علمی دونوں کو  
 اجماع منعقد ہونیکا ذکر کیا ہے کیا یہ سب کے سب اہل سنت سے خارج سمجھے جاویں گے؟  
 اور کیا باوجود اس قدر اختلاف اہل علم کے پہر بھی سارے مفسرون کا معیت علمی پر  
 تفسیر کرنا اور اس پر اجماع ہونا ثابت ہو جاویگا؟ ہرگز نہیں۔ مولوی صاحب  
 فرماتے ہیں کہ دوسری برائی یہ کہ ان صاحبوں کے قول کے موافق اس عبارت  
 سے قرب و معیت ذاتی سمجھیں تو متب امام کے کلام میں تناقض ثابت ہوتا ہے  
 یعنی پہلی عبارت سے اللہ تعالیٰ کا عرش کے اوپر ہونا اور اس سے لگا ہوا  
 اور اس پر قرار پکڑا ہوا نہ ہونا اور دوسری جگہ ٹھنڈے سے ہی ٹھہرنا ثابت ہوتا ہے

تو پہر بر خلاف او کہنے کی عبارت عرش و ساتون آسمانوں کے نیچے ہیں سو  
 بندوں کے رگ گردن سے بھی زیادہ ذلت سے نزدیک ہے کہیں تو اوپر کے  
 سب مذکور باتوں کا خلاف ہوتا ہے یہ تو صاف باطل ہے الخ اگر یہ امر تسلیم کر لیا جاوے  
 تو کلام الہی اور احادیث نبوی بھی اس اعتراض سے محفوظ نہیں رہ سکتے کیونکہ خود  
 حق سبحانہ تعالیٰ نے ایک جگہ الرحمن علی العرش استوی فرماتا ہے دوسری  
 جگہ ہوا اللہ فی السموات والارض ارشاد کرتا ہے اور تیسری جگہ و سخن  
 اقرب الیہ من حبل الودی کا حکم ہوتا ہے اور سید طح آحضرت صلی اللہ علیہ  
 وآلہ وسلم نے بھی تو یہ فرمایا کہ تبارک اللہ فوق ذلک اور کبھی یہ کہا کہ لو انکودلتیم  
 یجمل الی الارض السفلی لہبط علی اللہ پس امام غزالی نے بھی اگر خدا و رسول کی  
 اتباع کر کے پہلے عبارت میں اللہ تعالیٰ کا عرش کے اوپر رہنا بیان کر کے  
 پچھلے عبارت میں اللہ تعالیٰ کا بندوں کے رگ گردن سے بھی قریب تر رہنا  
 بیان کیا ہے تو گویا انہوں نے کلام الہی اور حدیث نبوی کی ترجیح کی ہے تو  
 انکی اس طرز بیان پر جو اعتراض کہ وارد کیا جاوے گا وہ خدا و رسول کے کلام کے  
 طرف راجع ہوگا و گنا اصل تو یہ ہے کہ کلام الہی اور احادیث نبوی میں ہرگز تضاد  
 ہی نہیں ہے بلکہ موجدنا سمجھی کے تو من مبعض و تکفر مبعض کا مصداق بننے  
 سے اس قسم کے تعارضات پیدا ہو جاتے ہیں کیونکہ اگر حق سبحانہ تعالیٰ کے  
 اس حکم محکم پر ایمان مستحکم ہو جاوے کہ ان اللہ علی کل شیء شہید اور واللہ  
 بیکل شیء یحیط تو پھر کچھ بھی تعرض باقی نہیں رہتا کیونکہ اللہ سبحانہ کی اس احاطت  
 سے کوئی شے از عرش اعلیٰ تا تحت الثریٰ خارج نہیں ہے تو پہر اللہ تعالیٰ کا

عرش پر اور آسمانوں اور زمین پر ہونا جیسے کہ اسکی تفسیر ذاتی کے لایق ہے صحیح ہو جاتا ہے ایسا واسطہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی با وجود اسنوے علی العرش کے پھر بندہ کے ساتھ اسکی معیت کو بیان فرمایا ہے چنانچہ اسکی اصل عبارت یہ ہے انہ مستوی علی العرش علی الوجه الذی قالہ وبالمعنی الذی اراد استواء منزلاً عن المماسۃ والاستقرار والتکن والحلول والا متفان لا یحکمہ العرش وحصلتہ محمولون بلطف قدرۃہ ومقہورون فی قبضۃہ وهو فوق العرش والسماء وفوق کل شیء الی تخوم الثری فیتد لا تریلا قریبا الی العرش والسماء کما لا تریذ بعدا عن الارض والثری بل هو رفیع الدرجات عن العرش والسماء کما انہ رفیع الدرجات عن الارض والثری وهو مع ذلک قریب من کل موجود وهو اقرب الی العبد من جبل الوریلا وهو علی کل شیء شہید اذ لا یمائل قریبہ قرب الاجسام کما ان یمائل ذاتہ ذات الاجسام وانہ لا یعمل فی شیء ولا یعمل فیہ شیء تعالیٰ ان حیویدہ مکان کما تقدس ان یحاذ زمان بل مکان قبل ان خلق الزمان والمکان وهو الان علی ما علیہ کان ذاتہ بابت عن خلقہ بصفاۃہ لیس فی ذاتہ سواہ ولا فی صواہ ذاتہ الخ یعنی یہ کہ وہ عرش پر اس طرح ہے جس طرح کہ اس نے خود فرمایا اور جس اعتبار سے کہ اس نے قصد کیا ہے یعنی عرش کو چھونے اور اس پر چمنے اور جگہ پر کھڑے اور اس میں غزل کرنے اور دوسری جگہ ٹٹنے سے پاک ہے عرش اسکو نہیں اٹھاتا بلکہ عرش اس حاملین عرش سب کو اسکی لطف و قدرت اٹھائے ہوئی ہے (بیان امام رضا

اوس عقیدہ کا رد فرمایا ہے جنہوں نے حق سبحانہ تعالیٰ کا استقرار ممکن  
 علی العرش اور فوقیت الصالی کہا ہے اور سب اوسکے قبضہ قدرت میں  
 دبے ہوئے ہیں اور وہ عرش اور آسمان کے فوق ہے اور نیچے کی زمین تک  
 کی جتنی چیزیں ہیں ان سب پر فوق ہے اس فوقیت کے سبب سے اللہ تعالیٰ  
 عرش کے نزدیک نہیں ہے اور نہ زمین سے دور ہے بلکہ عرش و آسمان کے  
 نزدیک ہے اور زمین اور اس کے نیچے سے دور ہونے سے اوسکے مراتب  
 بلند ہیں اور باوجود اسکے وہ ہر موجود چیز سے قریب ہے اور بندہ کی رگ گردن  
 سے بھی قریب تر ہے اور سب چیزوں کے پاس موجود و حاضر ہے (اس  
 قول سے تو عرش و فرش سے ذات حق سبحانہ تعالیٰ کی مکانی جدائی بالکل  
 مفقود ہو گئی کیونکہ ظاہر ہے کہ اگر ذات اللہ تعالیٰ کی عرش کے اوپر فاصلہ  
 پر ہوتی تو عرش کے مقابلہ میں آسمان دور اور زمین و تحت الثرے دور تر  
 ہوتے یعنی بمقابلہ تحت الثرے کے دوری کے عرش اللہ تعالیٰ کے  
 نزدیک ہوتا کیونکہ اسکا فاصلہ کم ہے در حالیکہ امام صاحب نے یہ فرمایا ہے  
 کہ اللہ تعالیٰ کے فوقیت کی عرش و سما اور تحت الثرے وغیرہ تمام چیزیں  
 پر ایک ہی حالت سے تو ظاہر ہے کہ یہ فوقیت مثل اجسام کے فوقیت کے  
 نہی جہین نقل و حرکت و مسافت ضروری ہے جبکہ اوس ذات  
 مطلق کی فوقیت میں بعد و فصل کی گنجائش ہی نہیں ہے تو بجز قریب کے  
 اور کوئی نسبت ہی منظور نہیں ہو سکتی اسی واسطے فرمایا کہ اس فوقیت کے  
 سبب سے اللہ عرش کے نزدیک نہیں ہونا اور نہ زمین سے دور ہوتا ہے



کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ کی اس ذاتی فوقیت میں وہ قرب و بعد بھی نہیں ہے جیسے  
 فضل و مسافت مکانی ہو لہذا اگر مبراوس واجب الوجود کا ہر ایک موجود کے  
 قریب ہونا لازمی ہو اچونکہ لفظ قرب میں گونہ بدر بھی پایا جاتا ہے لہذا ہمیشہ  
 افضل التفضیل اوس ذات پاک کا ہر بندہ کی رگن جان سے بھی زیادہ ترقی  
 ہونا بیان کیا اور اس لئے میں قولہ تعالیٰ و سخن اقرب الیہ من جبل الودید  
 کی ترجمانی کی ہے اور اوس پر دوسری آیہ کریمہ و هو علیٰ کل شئ شہید کو شہاد  
 فرمایا کیونکہ جب وہ ہر شے پر حاضر ہے تو عرش و سما و زمین و تحت الثرائے اور  
 ہر چیز کا ظاہر بلکہ اس کے باطن کی رگن ان بھی اس کی قربت و احاطت ذاتی  
 سے خارج نہیں رہ سکتی ہے چونکہ اوس ذات مطہر کے قریب کے نسبت قربت  
 اجسام کا شبہ ناشی ہوتا ہے کیونکہ قربت اجسام کی بعد و فضل کے بعد  
 واقع ہوتی ہے لہذا اس رفع مشبہ کے لئے فرمایا کہ اس کی قربت اجسام  
 کے نزدیک ہونیکے مشابہ نہیں جس طرح کا اس کی ذات اجسام کے ذوات  
 کے مشابہ نہیں اور یہ کہ وہ کسی چیز میں حلول نہیں کرنا اور نہ اوس میں کوئی چیز  
 حلول کرے اس بات سے وہ برتر ہے کہ اس کا محیط کوئی مکان ہو جیسا ہبات  
 سے پاک ہے کہ کوئی وقت اس کو گھیر سکے بلکہ وہ مکان و زمان بننے سے پیشتر  
 موجود تھا اور وہ اب بھی ویسا ہی ہے جیسا پہلے تھا اور یہ کہ خدا اپنے مخلوق  
 اپنے مخلوق سے علیہ ہے خدا کی ذات میں اس کے سولے کوئی اور نہیں  
 اور نہ کسی دوسرے میں اس کی ذات ہے انہی یعنی اولیٰ امام غزالی رحمۃ اللہ  
 علیہ نے جمع اشیاء کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی عموم قربت بلا تفاوت

ثابت کر کے ساتھ ہی اسکی قرب ذاتی سے بعد و مسافت مکانی و حلول  
 و اتحاد جہی کی نفی کی ہے پس باوجود اسکے یہ کہنا کہ امام غزالی کی اس عبارت  
 سے قرب و معیت ذاتی ہرگز مراد نہیں ہے ہرگز صحیح نہیں۔ اس بات کے  
 امتحان کی ایک آسان صورت یہ ہے کہ ایک ایسے شخص سے اس عبارت  
 کا مطلب پوچھ لیا جاوے جسکا ذہن اس مسئلہ قرب ذاتی یا علمی دونوں سے  
 معرے ہو۔ اور دیکھ لیا جاوے کہ اس عبارت سے آیا وہ قرب ذاتی  
 سمجھتا ہے یا امام صاحب کی غرض اس سے قربت علمی بیان کرنا ہے میں  
 جہاں تک خیال کرتا ہوں یقیناً یہ کہہ سکتا ہوں کہ ایک اونے درجہ کا  
 عربی و ان جو عربی عبارت کو بڑھ سکتا ہو۔ بالفرض امام صاحب کی اس  
 عبارت سے قرب ذاتی ہی ثابت کریگا کیونکہ شروع سے آخر تک جسقدر ضمائر  
 لائے گئے ہیں وہ تمام ذات ہی کے طرف راجع ہیں چنانچہ خود مولوی صاحب  
 نے بھی اندہ مستوی علی العرش و فوق العرش میں ان ہر دو ضمائر غائب کا  
 مرجع ذات حق ہی کو مان لیا ہے اسی بنا پر مولوی صاحب نے یہ دعویٰ  
 کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات فوق عرش لامکان میں ہے حالانکہ کسی آیت  
 و حدیث یا کسی اتر صحیح میں تو کہیں یہ نہیں آیا ہے کہ اللہ کی ذات فوق العرش  
 ہے بلکہ کہیں تو اللہ یا رحمن کا عرش پر ہونا بیان کیا گیا ہے اور کہیں ضمائر  
 سے اسکی ذاتی فوقیت کا ذکر آیا ہے ان ہر دو صورت میں ایک مولوی صاحب  
 کیا بلکہ اونکے مخالف فرقہ نے ہی اسم اللہ اور ضمیر ہو سے اسکی ذاتی فوقیت  
 علی العرش پر استدلال کیا ہے اور بتیک یہ استدلال صحیح ہے پس مطرح کہ

امام غزالی نے اُنہ مستوی العرش و هو فوق العرش سے ذاتی فوقیت علی العرش کو ثابت کی ہے اس طرح و هو اقرب الی العبد سے اوسکی ذاتی قربت کا اظہار ایک ہی صورت کے ساتھ کیا ہے یعنی ان ہر دو بیانات کے سیاق عبارت میں کوئی فرق نہیں رکھا ہے اور نہ امام صاحب نے و هو اقرب الی العبد کے ساتھ کوئی ایسا قرینہ بیان فرمایا ہے جس سے اوسکی قربت علمی صحیحی جا سکے بلکہ امام صاحب نے اپنے اس قول کے ساتھ دو ایسے قرینے بیان کئے ہیں جس سے قربت ذاتی بلا کسی شک و شبہ کے ثابت ہو جاتی ہے اولاً یہ کہ امام صاحب نے حق سبحانہ تعالیٰ کی اعرش تا تحت الثریٰ عموم فوقیت بیان کیا اور پھر اس فوقیت سے بفضل کی نفی کی اور پھر اوسکی عموم قربت ثابت کی کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی قربت تمام اشیاء کے ساتھ اوس حالت میں بعید از عقل ہے جس صورت میں کہ ذات اللہ اور ذوات اجسام میں بفضل و بعد و مسافت واقع ہو جبکہ ان جملہ موافقات قرب کے اسباب عقلی کی نفی کی جاوے تو قربت ذاتی ثابت ہی ہو عطا و بکلی بالغرض اگر ہم اس قدر صراحت کے بعد بھی امام صاحب کی مراد قربت علمی کے طرف محمول کریں تو امام صاحب کی یہ تمام تحریر لغو اور بیان مہمل ٹھہراتا ہے کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کی ذاتی قربت عرش کے ساتھ نہ تھی تو منہ عن المائتہ والاستقرار والتمکن والحلول والانتقال کے کہنے کی ضرورت ہی کیا تھی کیونکہ یہ تمام اوصاف ماس و استقرار و تمکن و طول و انتقال کے ذاتی ہیں نہ علمی کیونکہ قربت علمی کے صورت میں عرش کے چھوٹے یا عرش پر علم کے ٹھہرنے یا عرش پر علم کے مکان پر ٹھہرنے یا علم کا عرش کے اندر اترنے یا علم کا عرش سے

حرکت کرنا احتمال ہی پیدا نہیں ہو سکتا کیونکہ صفت علم کے ساتھ اوصاف ذاتی کا احتمال کرنا دیوانگی ہے تو صاف ظاہر ہے کہ یہاں امام صاحب کا مقصود عرش کے ساتھ اظہار قرب ذاتی ہے لہذا امام صاحب نے حق سبحانہ تعالیٰ کے اس قرب ذاتی پر جو شبہ کہ قرب اجسام کے اوصاف ذاتی مثل ماس و مستقر و تمکن و حلول و نقل کا ناشی ہوتا ہوتا وہ مرتفع فرمایا ہے یہ سب طرح اگر تمام شیاؤں کے ساتھ قربت علیٰ الہی امام صاحب کے مقصود میں موتی تو دانہ لایحل فی شیء و لایحل فیہ شیء تھلے حق بخوبیہ مکان کا کہنا فضول تھا کیونکہ صفت علم کی یہ شان نہیں ہے کہ کسی چیز میں حلول کرے یعنی اس کے اندر کہیں جاوے اور نہ علم کے اندر کوئی چیز داخل ہو سکتی ہے اور نہ کوئی مکان علم پر حاظر کر سکتا ہے کیونکہ یہ تمام اوصاف ذاتی ہیں لہذا قربت ذاتی ہی میں حال و محل ہو سکتا احتمال پیدا ہوتا ہے ہی وجہ ہے کہ امام صاحب نے ان اوصاف ذاتیہ اجسام کو اس ذات پاک کی قربت سے متغیٰ کیا جس سے بلاشبہ ثابت ہوتا ہے کہ یہاں اس قربت الہی کے اظہار سے امام صاحب کی غرض اظہار قرب ذاتی ہے علمی نہیں تاہم یہ کہ جب امام صاحب نے بعد بیان عموم قربت حق سبحانہ تعالیٰ کے یہ فرمایا کہ لایحالیٰ قریبہ قریب لاجسام کے لایحالیٰ ذائدہ ذات لاجسام یعنی حق سبحانہ تعالیٰ کی نزدیک کی اجسام کی نزدیک کی کے مشابہ نہیں جی طرح اللہ کی ذات اجسام کے ذاتوں کے مشابہ نہیں (نہی) پس امام صاحب کی قرب حق سبحانہ تعالیٰ سے قرب ذاتی اجسام کی نفی کرنا دلالت کرتا ہے قرب ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ پر کیونکہ اگر یہ قربت حق سبحانہ تعالیٰ کی صغنی ہوتی تو

اوسکی نفی مشابہت قرب ذاتی اجسام کے ساتھ غلط ہوتی کیونکہ محبت و ذات  
 کا تفاوت بدیہی ہے جبکہ امام صاحب نے قرب اجسام کی مشابہت سے  
 قرب حق کی نفی کے ساتھ ہی ذات مطلقہ کی مشابہت سے ذات اجسام  
 کی نفی کی ہے تو ظاہر ہے کہ یہ قرب حق کی ذاتی ہے اسی واسطے اس قرب  
 ذاتی حق سے جملہ اوصاف قرب ذاتی اجسام کی نفی کی ہے تاکہ عالم کے ساتھ  
 اللہ تعالیٰ کی اس قرب ذاتی کے نسبت حلول و اتحاد وغیرہ کے اذن  
 اوصاف اجسام کا مشبہ مرتفع ہو جائے و ایک گروہ جس میں کے قربت  
 میں واقع ہوئے ہیں پس اسی قول سے امام صاحب کے یہ بات بخیر ثابت  
 ہوتی ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کا یہ قرب ذاتی بغیر حلول و اتحاد کے ہو نہیں  
 مولوی صاحب نے اسے نہیں سمجھا کہ امام محمد غزالی نے اس  
 کتاب العقاید کے فصل ثالث کے اصل نام میں فرمایا امواسکا ترجمہ یہ  
 ہے کہ اہل باطل اپنے اہل ظاہر کا چار و مضطر ہوئے طریقت و اول قولہ تعالیٰ  
 وہو معکم امنا کثر کے کیونکہ یہ معیت خدا کی اتفاق سے اہل سنت کے محمول  
 ہے علم حفاظت پر انتہی یعنی اس سے معیت علیٰ مرتبہ سے نہ ذاتی پس اس کا  
 خلاف کرنا اپنے کا آپ ہی خلاف کرنا جو اسے انتہی۔ مولوی صاحب کے  
 اس ارشاد پر غور کر نیکی لئے پورا و پر سے اصل عبارت کو یہ ان نقل کرنا جو ان  
 ارباب الاستواء الی الکتاب حیث قال فی القرآن فاستوی الی الساع و حی  
 حیجان و لیس قلبہ الا بطریق حق و الاستیلاء کما قال الشاعر قد  
 استوی بصر علی العریان و من غلب سیف و حمزہ ہا فرب و اعظم من الحق

الیٰ ہذا التّوہیل علیٰ الضّطرّاء الیٰ باطل الیٰ تاویل قولہ تعالٰی وھو معکواہما  
 کنتما اذ حمل ذلک بلا اتفاق علی الاحاطۃ والعلوینے آسمان پر مستوی معنی  
 وہی معنی مقصود ہے اس آیت میں تہا مستوی الیٰ السّماء وہی دھات  
 اور وہ معنی صرف قہر اور غلبہ کے جس سے ہو سکتے ہیں جیسا کہ اس شعر میں  
 ہے کشتی شاعر کے سے اب بشر مستوی ہو اماکس داق پر۔ تلوار کی نہ خونگی  
 ہو ہی احتیاج آئے۔ اور اہل حق کو اس تاویل کے سوا کوئی چارہ نہیں  
 جیسا کہ اہل باطل مضطرب ہو گئے تاویل میں قولہ تعالٰی وھو معکواہما کنتما کے  
 تو بیہوشان نے اسکا حمل احاطہ اور علم پر کیا انتہا۔ امام صاحب کے اس بیان  
 سے صرف اسبقہ مستفاد ہوتا ہے جیسے کہ اہل باطل استوی علی العرش اور  
 استوی الیٰ السّما کی تاویل کرنے میں مضطرب ہو کر کسی نے اللہ تعالٰی کا  
 حلول فی السّما کہا اور کسی نے اس سے مراد اتصال علی العرش لیا اور  
 کسی نے انفصال ثابت کیا وہی اضطراب وھو معکواہما کی تاویل میں بھی واقع ہوا  
 لہذا کوئی اللہ تعالٰی کی ذات پاک کا حلول ہر مکان میں ثابت کیا اور  
 کسی نے ذات مطلق کو فوق عرش مقید کر کے بغیر ذات کے اس کے علم کو  
 تمامی اکتہ میں جگہ دی لہذا ناگزیر اہل حق کو اس معیت ذاتی کو سمجھنا  
 پڑا تو نہیں معلوم کہ اس قول سے کیا مخزنش لازم آیا اور اس بارے  
 میں کہاں ثابت ہوا کہ اللہ تعالٰی کی معیت بغیر ذات کے محض علمی ہے بلکہ  
 امام صاحب نے تو یہاں ہی کہا ہے کہ اضطرّاء الیٰ باطل الیٰ تاویل قولہ  
 تعالٰی وھو معکواہما کنتما اذ حمل ذلک بلا اتفاق علی الاحاطۃ والعلو

یعنی مضطر ہوئے اہل باطل تاویل کرتے ہیں اس آیت وهو معکوا ایما کنت  
 کے یہاں امام صاحب نے تو یہ نہیں کہا ہے کہ یہ اہل باطل معیت ذاتی کہتے  
 والے ہیں یا ان اہل باطل کو واسطے تاویل کرنے میں یہ اضطرار واقع ہو گیا  
 بلکہ یہاں امام صاحب تو اہل باطل اور ان لوگوں کو کہہ رہے ہیں جنہوں نے  
 بغیر واسطے معیت علمی کے قابل ہیں بیشک انکا یہ قول مضطر ہے کیونکہ ذات  
 مطلق کو علی العرش مقید کر کے ہر اوسکی معیت علمی کو عرش و تحت عرش کے  
 تمام اشیاء کے ساتھ ثابت کرینکی صورت میں سوائے اضطرار کے  
 کبھی طرح قلب کو سکون و قرار حاصل نہیں ہو سکتا لہذا اہل باطل کے اس اضطرار  
 کو رفع کرنے کے لئے فرمایا کہ اذ حصل ذلك بالاتفاق علی الاحاطة والعلو یعنی  
 سبہوں نے اتفاق کیا ہے کہ اس معیت کا اطلاق احاطت ذات اور علم پر  
 ہے کیونکہ یہاں امام صاحب نے علی الاحاطة والعلو یعنی احاطہ اور علم کے  
 درمیان وادعطف لایا ہے تو معلوم ہو کہ احاطت جو معطوف علیہ ہے وہ معطوف  
 یعنی علم کے سوا کچھ ہے تو بالضرور وہ احاطت ذاتی ہوگی جسکے ساتھ علم کو  
 شامل کیا ہے پس اس صورت میں اس قول سے سب کا اتفاق احاطت ذاتی  
 مع العلم پر متحقق ہو گیا جو بھی قول اہل حق ہے۔ تو بہرہ معلوم کہ کیسے ثابت ہو گیا  
 کہ وهو معکوا سے ذات کا مراد لینا تاویل ہے کیونکہ تاویل میں حقیقت کا محل  
 مجاز پر کیا جاتا ہے لیکن وهو معکوا میں ضمیر ہو کا مرجع ذات ہے لہذا اس آیت سے  
 معیت ذاتی سمجھنے والے تاویل کرنا واسطے نہیں۔ بلکہ اس آیت کے اصلی مفہوم  
 کو اس کے حقیقی معنی پر چل کرنے والے اہل حق ٹھہرے ہاں بیشک ضمیر ہو کا مرجع

علم لینا اور اس آیت کے مفہوم کو بغیر ذات کے معیت علی چل کر ناویل باطل ہے  
مگر اصل حق اسکے سوا چارہ نہیں کہ اس کے معیت ذات کو مع العلم کہیں کیونکہ یہ  
بغیر خلافت واقع نہیں ہے جسکو ہم ثابت کر گئے ہیں۔

حاصل مدعا اس قول میں امام صاحب کا معیت علی کہنا احاطت ذاتی کے ساتھ  
ہے شاید مولوی صاحب کی نظر سے احاطہ اور علم کا درمیان وادعاطفہ  
گر گیا ہوگا لہذا انہوں نے امام صاحب کے اس قول سے معیت علی کو ہی غلہ  
کیا تاہم میں کہتا ہوں کہ یہ معیت علی بھی اور اسکے خلاف ہے جسکا دعوے  
مولوی صاحب نے کیا ہے کیونکہ مولوی صاحب حق سبحانہ تعالیٰ کے ذات  
مطلق کو عرض کے اوپر بہت دور دراز فاصلہ پر ٹھہرا دیا ہے اور ذات حق اور  
ذوات خلق کے درمیان فاصلہ و مسافت مکانی کو ثابت کر کے تمام عالم کے  
ساتھ اللہ تعالیٰ کے علم کو بغیر ذات کے سمجھ رہے جس سے ذات حق سے اس کے  
علم مطلق کا انفکاک و جدا ہونا لازم آتا ہے بخلاف اس کے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ  
نے ذات حق و ذوات خلق کے درمیان بُعد و مسافت و فضل و جہت کی  
بھلی فہم کر کے قرب ثابت کی ہے اور ذات حق سے اس کے علم مطلق کا انفکاک  
محال ٹھہرایا ہے تو۔ یہ بین تفاوت راہ از کجا است یا کجا۔

اگرچہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کے گزشتہ اقوال سے ان دونوں امر کو جھٹلنے  
نابت کر دیا ہے لیکن امام مدوح نے اہباء کے فضل سیوم کے اصل یا بین  
نفی جہت انفصالی وغیرہ کی معقولی طرز پر اس طرح فرمائی ہے کہ اللہ تعالیٰ  
کی ذات جہتوں کی خصوصیت سے پاک ہے اس لئے چین چین یا اوپر یا



نیچے یا اونے یا بائیں یا آگے یا پیچھے اور یہ سب جہتیں اللہ تعالیٰ ہی نے انسان  
 کے پیدائش سے پیدا کئے ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کی دو طرفین  
 ایسی بنائیں کہ ایک زمین پر رکے اور کواپاؤں کہتے ہیں اور دوسرے اس کے  
 مقابل حکیمانہ مرتبہ پس لفظ فوق کا اوس جہت سے عبارت ہے جو سر کے  
 طرف ہے اور تحت اس کے نام ہو اوجہ پاردن کے طرف ہو یہاں تک کہ چھوٹی اگر جہت  
 میں اولیٰ ہو کر چلے تو اس کے حق میں کواپوں کی جانب نیچے ہو جائیگی گویا اسے  
 نسبت کردہ اوپر کہلاتی ہے اور انسان کے لئے دو ہاتھ خدے قتلے لئے  
 بنائے کہ اگر اوئیں سے ایک بدنبت دوسرے کے قوی تر تھا اس کے لئے  
 دینا نام ہوا اور اس کے مقابل کا نام بائیں رکھا گیا اور جو جہت کہ اول کے طرف  
 پڑے اوس کا نام داہنے اور بائیں کے طرف والے کا نام بائیں ہوا اور نیز اس کے  
 لئے دو جانب بنائے کہ ایک طرف سے دیکھا ہے اور اوس طرف کو چلتا ہے تو  
 جس طرف کو چلتا ہے اوس کا نام آگے ہوا اور اس کے مقابل کا نام پیچھے ٹھہرے  
 یہ جھکون جہتیں انسان کے پیدا ہونے سے پیدا ہوئیں اگر انسان بالضرر اس  
 وضع پر پیدا نہوتا بلکہ گول مثل گیند کے ہوتا تو ان جہتوں کا وجود بھی نہوتا پس خدے  
 تعالیٰ ازل میں کسی جہت سے خاص کس طرح ہو سکتا ہے کہ جہتیں تو حادث ہیں  
 اور نہ اب کسی طرح کسی جہت سے خالص ہے کیونکہ انسان کی پیدائش کے وقت  
 خاص کسی ایک جہت میں نہ تھا اور وہ منہ ہے اس بات سے کہ اس کے لئے اوپر  
 ہو کیونکہ وہ اس بات سے برتر ہے کہ اس کا سر ہوا اور اس جہت کو کہنے  
 ہیں جو سر کے جانب ہوا یہ طرح اس کے لئے نیچے ہی نہیں کیونکہ نیچے اس

جہت کا نام ہے جو پاؤں کے جانب ہوا اور غلے تعالے پاؤں سے مبرا ہے اور  
 یہ سب باتیں عقل کے نزدیک محال ہیں انتہی اس قدر صراحت کے بعد بھی کیا امام رضا  
 کے نسبت یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ وہ حق سبحانہ تعالے کی ذات مطلق کو محبت قنوت  
 الفضالی معتمد کرنے والوں سے ہیں حاشا وکھلا بلکہ انہوں نے تو ذات مطلق کے  
 وجود میں اس جہت فوقیت الفضالی کو معدوم کر دیا ہے باوصف اور سکے پر یہ  
 کہنا کہ امام مہدوح قرست ذاتی کے معقد نہ تھے بہتان صریح ہے بلکہ یہ کہنا گویا اوپر  
 اس بات کا اتہام ہے کہ وہ وجود باری ہی کے منکر ہیں کیونکہ جناب مہدوح فضل و  
 بعد وجہت کی نفی ذات باری سے کرنے کے ساتھ قرب کی بھی نفی مستوجب نفی ذات  
 ہے اور یہ محال و غلط ہے پس خوب غور کرو پس جو شخص امام صاحب کے نصیحا  
 کو دیکھا ہو وہ تو کبھی اونکی پاک ذات کے نسبت ایسا گمان نہ کر سکیگا بلکہ جعفرین نے  
 بعض اقوال امام صاحب کے سکے آگے لائے ہیں اور ہر ایک غایر نظر ڈالنے سے  
 صاف ظاہر ہو جاوے گا کہ امام صاحب تو حق سبحانہ تعالے کی معیت ذاتی کے ثبوت  
 میں وہ داد دی ہے کہ سب اہل حق کو ان کے ممنون احسان رہنا چاہئے و وطائی کی  
 ضرورت نہیں بلکہ عنوان کہلئے سعادت ہی کو دیکھ لو اور پھر میرے اس بیان  
 کی تصدیق مولانا شاہ عبدالغنی صاحب سے کر لو کہ انہوں نے ایک سوال کے  
 جواب میں کیا کہا ہے جسکی عبارت اسی کتاب کے آخر میں نقل ہوگی انشاء اللہ تعالیٰ  
 و ع از اجلہ امام ربانی مجدد الف ثانی کا یہ قول مندرجہ مکتوب اس جلد اول ہے  
 کہ احاطہ و قرب اور تعالے علی ہست چنانکہ مقرر اہل حق است شکر اللہ علیہم لعلہ احاطہ  
 اور قرب اور تعالے کا علی ہے یہی ہے کہ قرار داد اہل حق کا ہے اللہ تعالیٰ انکی

سعی مشکور کرے الخ اس کا کل مکتوب سے ثابت ہوتا ہے کہ امام ربانی اول امت ذاتی  
 کے قابل تھے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ معتقد فقیر از خوردی باز مشرب اہل توحید بود  
 والذ فقیر قدس سرہ نگہ رانی تمام در باطن کہ بجانب مرتبہ بے کیفی و شستہ اند و بکمال الفقیہ  
 لصف الفقیہ فقیر ازین مشرب از روئے علم حقا و از خود ولذت عظیم داخل  
 تا آنکہ حق سبحانہ لغافلے کجھن کرم خویش بخدمت ارشاد پناہی خطایق و معارف آگاہی  
 مویہ الدین الرضی شینما و مولانا و قبلتا محمد باقی قدس اللہ تعالیٰ سرہ رسا بندہ ایشان  
 بفقیر طریقہ حلۃ نقشبندیہ تعلیم فرمودند و توجہ بلیغ بحال این مسکین مرعی داشتند بعد  
 از مہارت این طریقہ علیہ در اندک مدت توحید و جود می شکست گشت و غلو  
 درین کشف پیدا شد علوم و معارف این مقام فراوان ظاہر گشتند و کہ دقیقہ از  
 دقایق این مرتبہ مانده باشد کہ آنرا منکشف نگردانیدند و دقایق و معارف شریح الدین  
 ابن العربی را کیا یعنی لایح ساختند و تجلی ذاتی کہ صاحب فصوص آنرا بیان فرمود  
 است و نہایت عریض جز آنرا نمی دانند و نشان آن تجلی میگردد و ما بعد ہذا  
 العلامہ المحض بآن تجلی ذاتی مشرف گشت و علوم و معارف آن تجلی را کشف نمود  
 بنجامت الوالیۃ میداند نیز بہ تفصیل معلوم شد و سکونت و غلبہ بر حال درین توحید  
 بحدے رسید کہ در بعضی عریضہ ہا کہ بحضرت خواجہ نوشتہ بود این دو بیت ہر اکبر  
 سر سر سر است نوشتہ بود **در باطن** ۔ ۔ ۔ درینا کہین شریعت ملت احماسی است  
 ملت ما کافر می ملت ترسای است کفر و ایمان زلفی ہے آن بر نی بیای است  
 کفر و ایمان ہر دو اندر راہ با یکتای است و این حال نامت مدیکر شید و از شہود  
 بدین انجامید ناگاہ غایت بیغایات حضرت جل سلطانہ از در پچہ غیب در عرضہ ظہور

آمد و پردہ روپوش بچوانی و بچگونگی را بر انداخت علوم سابق کہ مبنی از اتحاد و وحدۃ وجود  
بودہ اند و بزوال آوردند و احاطہ و سیران و قرب و معیت ذاتیہ کہ در ان مقام  
منکشف شدہ بود مستتر گشتند و یقین معلوم گشت کہ صالح را جملہ فائدہ باعالمین  
نسبتہائے مذکورہ سچ ثابت نیست احاطت و قربت او نقلے علی است چنانچہ مقرر  
اہل حق است شکر اللہ نقلے لعیم فقط امام ربانی کے اس تمام بحر میر کا حاصل اسقدر  
ہے کہ او کے والد بزرگوار کا مذہب و طریقہ نقشبندیہ اور مشرب توحید و جود ہی تھا  
اور او کے مرشد باقی باللہ قدس سرہ نے یہی انکو توحید و جود ہی ہی کا ارشاد فرمایا  
تہا جبرائیلون نے مقادست کی اور تجلی ذاتی سے مشرب بھی ہوئے اور ایک  
مدت دراز تک اس مقام میں رہے اور پھر یہ نسبت وحدت و جود ہی کی ان سے  
زایل ہو گئی تو احاطہ و سیران و قرب و معیت ذاتی کی کیفیت بھی جو مقام توحید  
وحدۃ وجودی میں منکشف ہوئی تھی پوشیدہ ہو گئی اور نسبت معیت و احاطت  
علی کی اون پر ظاہر ہوئی اس سے ثابت ہوتا ہے کہ در حقیقت معیت ذاتی حق ہے  
جس عقیدت پر او کے والد اور مرشد اور او کے جد اعلیٰ نقشبند علیہ الرحمہ تھے چونکہ  
امام ربانی نے یہ بھی بیان کر دیا ہے کہ نسبت قرب و معیت ذاتی کا تحقق کشف  
سر توحید و جود ہی پر مبنی ہے لہذا اسی مقام تجلی ذاتی میں اون پر قربت و معیت  
ذاتی کا انکشاف ہوا تھا لیکن معلوم ہوتا ہے کہ یہ انکشاف تاسد نہ تھا لہذا تجلی  
ذاتی پر صفائی تجلی غالب آگئی لہذا انہوں نے مرتبہ ذات سے صفات کے  
طرف نزول فرمایا کیونکہ یہ شہود ذات کا من و راے حجاب صفات تھا لہذا  
یہ نظر توحید صفائی کی تھی جسکے بعد توحید ذاتی یا وجودی حاصل ہوتی ہے

چنانچہ امام ربانی کی آخری مکتوب سے یہ امر ثابت ہے آخر کار حضرت مہرِ مروج سے  
 توحید وجودی کے مقام پر عروج فرمایا اور تجلی ذاتی سے منتر فرماتے ہیں کہ ہمارے  
 نے مکتوب (۸۹) جلد سیم میں معیت حق سبحانہ تعالیٰ کے طرف اشارہ فرمایا ہے  
 کہ اپنے فقہارین فقیرانہ دریں مسئلہ و مناسب شان تقدس و تنزیہ عبارت  
 ہمہ از دست نہ آن معنی علما رطلو اہر بران اتفاقاً دیکھیں گویں صد و خلقی ہمارا دست  
 این خود صادق است مع ذلک اینجا علاقہ دیگر ہم است کہ ہمارا آن ہند نگشتہ اند  
 و صوفیہ دریافت آن متاثر گشتہ و آن ارتباط اصالت و طلبت است یعنی  
 اگر وجود ممکن است ناشی از وجود واجب است تعالیٰ و ہر توجہ واجب است  
 سبحانہ الخ مترجمہ سابق گذر چکا یہاں امام ربانی نے اہل ظواہر کے (جنکو مولو حبیب  
 نے اہل باطل کہا ہے) اس عقیدہ کا انکار کیا ہے جو وہ کہتے ہیں کہ ذات  
 حق بخلانہ تعالیٰ اور اس کے مخلوق کے درمیان کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ وہ فرما  
 ہیں کہ خالق و مخلوق کے درمیان ضرور تعلق و ارتباط اصلاً و ظلاً حاصل ہے  
 جس کا مفہوم دوسرے لفظوں میں احاطت و معیت ذاتی ہے اور نیز اس کے بعد  
 آخر میں فرماتے ہیں کہ واپخانہ فقیرانہ اطلاقات ایشان معنی ہمہ ادست معنی  
 آنت کہ این ہمہ جزئیات متفرق حادث ظہور ایک ذات اند تعالیٰ و تقدس  
 یعنی اور جو کہ ہمہ فقیر وجودیہ کے اطلاقات معنی ہمہ ادست کی سمجھا ہے وہ  
 ہمہ کہ ان تمام متفرق و حادث چیزوں کا ظہور اسی ایک ذات تقدس تعالیٰ  
 کا ہے فقہائیں یہاں بھی توحید وجودی کے افراز سے معیت و قربت ذاتی  
 ظاہر ہوتی ہے چنانچہ مولوی اسماعیل شہید نے رسالہ صراط مستقیم میں اپنے مرشد

امام ربانی کے اس منشاء کو طریقہ مجرورہ کے مراتبات میں تصریحاً ظاہر کر چکے ہیں جو ہم سابق نقل کر چکے ہیں کیونکہ امام ربانی کے مرشد باقی باللہ قدس سرہ نے اپنے رسالہ نور وحدت میں توحید وجودی ومعیت ذاتی کو ثابت کر چکے ہیں تو پھر اوسکے خلاف امام ربانی رحمۃ اللہ علیہ کے نسبت یہ کہنا کہ وہ بغیر ذات کے محض معیت علی کے قابل تھے ہرگز صحیح نہیں ہو سکتا کیونکہ اس شان کی محبت علی اولاً اس امر کے مقتضی ہے کہ صفت علم کا انفکاک ذات سے ممکن و جایز ہو حالانکہ امام ممدوح نے جلد اول کے مکتوب ۲۳ میں فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فی نفس الامر ذات و صفات الہی میں انفکاک نہیں ہے اور جو از انفکاک صفات کا عقیدہ مخالف اہل سنہ ہے انہی ملخصاً تو اس جناب ممدوح کا قرب علی کہنا سنانی قرب ذاتی نہ ہو کیونکہ ذات و علم الہی میں انفکاک متصور نہیں ہو سکتا اور ثانیاً قرب ذاتی کا انفکاک سبب کو چاہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مطلق علی العرش بحیث فوقیت انفصالی مقید ہو حالانکہ خود امام ربانی نے جلد سیوم کے مکتوب (۵۲) میں فرمایا ہے کہ ہو سبجانہ لا یتمل مع شیء ولا یخسہ شیء ولا یتصل بالاشیاء ولا یتفصل لاشیاء عنہ تعالیٰ ولا لشیاء انفاً غیر متصلہ بہ سبحانہ ولا یتفصل عنہ سبحانہ الخ یعنی پس وہ سبحانہ نہیں متحد ہوتا ہے کسی شے کے ساتھ اور نہیں متحد ہوتی ہے اوسکے ساتھ کوئی شے اور نہیں متصل ہوتا ہے وہ اشیاء کے اور نہیں منفصل ہوتے ہیں اشیاء اوس انفالے سے اور اشیاء بھی اوس سبحانہ سے متصل نہیں اور نہ اشیاء منفصل ہیں اوس سبحانہ تعالیٰ سے الخ اور جلد ثانی کے مکتوب ۶۷ میں فرمایا ہے

کہ جہت را در حضرت او تعالیٰ گنجائش نیست یعنی ذات مطلق میں فید جہت کی  
گنجائش نہیں ہے اور جلد سوم کے مکتوب دہ (۱) میں فرماتے ہیں کہ جو سبحانہ  
مستتر عن الخلال والتفید وجميع مراتب مخلوقیہ تعالیٰ ذافہو یعنی وہ  
سبحانہ پاک ہے محدود ہوئے اور مقید ہوئے ہے اور جمیع مراتب مخلوق سے  
بلند ہے پس سمجھو اور فافہم امر پیشی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جب وہ ذات  
مطلق کسی ایک جہت میں مقید و محدود نہیں ہو سکتی اور نہ خالق و مخلوق کے  
درمیان فاصلہ و مسافت تصور ہو سکتی ہے تو اس کا مفہوم بحر عموم احاطت  
و قربت ذاتی کے اور کیا سمجھا جاسکتا ہے بلکہ آپ نے جلد سوم کے مکتوب ۱۷۲  
میں اس ذات مطلق سے نسبت اتصال و انفصال کی نفی کر کے صفت  
قربت کو ثابت فرمایا ہے جو عنقریب نقل کیا جاوے گا اور جلد اول کے مکتوب ۲۵۸  
میں فرماتے ہیں کہ ہر چند اقربیت او تعالیٰ بما ازالا بنص قطعی ثابت شدہ است  
الماچہ تو ان کو کہ او تعالیٰ از عقول و افہام و از علوم و ادراکات ما و راہ الوار  
است با آنکہ دایم کہ این وراثت در جانب قرب است نہ در جانب بعد کہ او  
سبحانہ از ہر نزدیک نزدیک تر است حتی کہ ذات احدیت اور سبحانہ نزدیکتر می ایم  
کامل مکتوب اور اس کا ترجمہ سابق گذر چکا جس میں حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی اقربیت  
کا بعض قطعی ثابت ہونا مذکور ہے اور اسی جلد سوم کے مکتوب اول میں فرماتے  
ہیں کہ و حضرت ذات جل سلطانہ اصل جمیع اصول است لاجرم حضرت ذات تعالیٰ  
بعالم از عالم و از افعال و صفات واجبی اقرب باشد این است بیان اقربیت  
او تعالیٰ کہ در چیز تحریر و بیان آید عقلاً اگر بہر الضاف بیاید محتمل قبول اسمعی

اگر قبول نہ نمایند غم نیست کہ خارج از بحث اندالغ یعنی ذات حضرت حق جل و علے  
کی تمام اصولوں کی اصل (حقیقت) ہے ہی وجہ ہے کہ ذات حق کی عالم کے ساتھ  
عالم سے اور افعال و صفات واجب کے قریب تر ہیں۔

اقربیت حق سبحانہ تعالیٰ کا اسقدر بیان سحریر و تقریر میں آسکتا ہے عقل الفناء  
پر آوے تو ممکن ہے کہ اس بات کو قبول کر لے اگر قبول نہ کرے تو کچھ غم نہیں کیونکہ  
یہ بات عقلی بحثوں سے خارج ہے الخ اور ہر جلد سلیم کے مکتوب دہم میں فرماتے  
ہیں کہ قرب حق سبحانہ تعالیٰ ہر چند بیچون و بیچو نہ است اما ہم را انجا گنجایش  
جو لا نگاہ است اقربیت او تعالیٰ کہ از حیطہ دہم خارج است و از دایرہ خیال  
بیرون لہذا اقرب دان بسیار اند و اقربیت دان اقل قلیل الخ یعنی قرب حق  
سبحانہ کا ہر چند کہ بے چون و بیچو نہ ہے لیکن دہم کو دامن گذرنے کی گنجایش  
ہے اور اقربیت حق سبحانہ کی احاطہ دہم سے خارج اور دایرہ خیال سے باہر ہے  
(یعنی دہم و خیال کو اس میں غور کرنے اور اس کے سر کو سمجھنے کی قوت نہیں)  
لہذا اقرب الہی کے جاننے والے بہت لوگ ہیں مگر مر اقربیت الہی کے جانتے والے  
بہت ہی کم لوگ ہیں الخ پس ان تمام مکتوبات مذکورہ حال و گذشتہ سے  
نہایت صراحت کے ساتھ ثابت و متحقق ہو گیا کہ امام مجدد رحمۃ اللہ علیہ قرب و  
معیت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کے نہ صرف قابل تھے بلکہ اس کے ثابت کرنے والے  
ہیں کیونکہ ہودہ نودی الشہیدین اور بغیر کشف مرصیت و قرب ذاتی کے بشر  
دلائل کتب کے کا حاصل نہیں ہو سکتا۔

اب رہا یہ امر کہ باوجود اس حقیقت کے جلد اول کے مکتوب میں معیت ذاتی سے



تنزل فرما کر معیت علی کے مقام پر کیوں ٹھہر گئے تھے۔ میں کہتا ہوں کہ وہ کسٹھ سے  
 رہے آخر پہرہ حجاب زایل ہو گیا اور سالک طریقت کو بہ حجب پیش آتے رہتے  
 ہیں کیونکہ ذات مطلق نور کے پردوں میں منور ہے لہذا سالک طریقت پر ان  
 انوار کا ہیجم ہوتا ہے تو اپنے آپ کو موصول الی الحق سمجھتا ہے بہر حجب بابر غیبی  
 وجد بہ حقیقی عروج کر رہا ہے اور حقیقت حال مکشوف ہوتا ہے تو پہلے کشف سے  
 توبہ و استغفار کرنے لگتا ہے جب یہ قصہ معراج ابراہیمی وال اور اس کے حسب حال  
 ہے کہ جب ابراہیم علی نبینا وعلیہ السلام کو تاریکی شب کی ڈانک لی یعنی عالم  
 شہادت سے عالم ملکوت میں پہنچی تو اثناء سیر میں آپ نے ایک نور دیکھا اور  
 اوسیکو حقیقت جانا اور اس مقام پر کچھ توقف کیا جبکہ معلوم ہوا کہ اہل  
 مقصود اور ہے تو پہرہ اس سے درگزر اور عروج کیا یہاں تک کہ پہرہ ہی حجاب  
 باقی رہا جس کے بعد مرتبہ وصول کا شمار ہوا۔ اس نور کی عظمت و بزرگی دیکھ کر  
 فرمایا کہ هذا اکیبر یعنی اس بڑے نور کو جو میں دون اللہ تھا اللہ جانا  
 اور پہرہ حجب حقیقت حال مکشوف ہو گیا تو جانا کہ یہ نور اکبر بھی حق نہیں ہے بلکہ  
 حق کا حجاب اکبر ہے تو باطل سے حق کے طرف رجوع کیا اور فرمایا کہ انی رجعت  
 ورجعی للذی فطر السموات والارض خنیقا و ما انا من اللشعکین میں اس حکایت  
 سے بہ ثابت ہوتا ہے کہ سالک طریقت کو اثناء سلوک میں اکثر حجب حائل  
 ہوتے رہتے ہیں چونکہ وہ طالب حق ہوتا ہے لہذا اثناء سلوک و تحقیق میں  
 باطل کا حق کی صورت میں دیکھنا مضر نہیں ہوتا بلکہ باطل پر ٹھہر جانا اور اسکی  
 حقیقت سمجھ کر سلوک و عروج و ابراج اعلیٰ سے باز رہنا مضر ہے العیاذ باللہ تعالیٰ

مولوی صاحب فرماتے ہیں کہ بعضی مجمع عالم کا نظام ذات خدا سے  
 قریب اور ساتھ ہے بلا حلول و اتحاد کے جو کچھ بین اور اوسیکو عوام میں اہل  
 سنت کا اعتقاد بتلاتے ہیں سو مذاہبات کی سلف سے یعنی صحابہ سے  
 لیکر ائمہ مجتہدین تک کے زبان و الون سے ایک دو معتبر و مشہور بزرگ کے  
 قول سے بھی کیوں نہیں بتلاتے ہیں الخ۔

اگر جناب مولوی صاحب ہمارے اس بجزر پر مشروع سے آخر تک  
 ایک صاف اور سیدھی نظر ڈالینگے تو یقین ہے کہ بلا حلول و اتحاد حق سبحانہ  
 تعالیٰ کی معیت ذاتی پر ایک دو تو کیا دس میں اقوال طباہانگے بلکہ میراد غوے  
 تو یہ ہے کہ یہ امر کلام الہی اور احادیث نبوی سے بھی بخوبی خواہش کے چنانچہ  
 پہلے احاطت و معیت ذاتی کو بعض آیات و احادیث سے ثابت کر دیا ہے  
 بعد بیان احاطت و معیت ذاتی کے جبکہ حق سبحانہ تعالیٰ نے اس  
 مسئلہ شی فرمایا ہے اور نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس ذات  
 پاک کی تقدیس اوصاف مخلوق سے کی ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس  
 ذات مطلق کے کسی جہت میں مقید و محدود ہونے یا دوسرے کو لازم سمی  
 و مکانی سے تنزیہ فرمائی ہے تو بعینہ یہ نفی حلول و اتحاد ہی ہے بلکہ خود کو  
 صاحب ہے ہی اپنے رسایل میں اکثر اقوال متقدمین و متاخرین سے یہ ثابت  
 کر دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو مکان و جسم نہیں ہے اسی بنا پر حق سبحانہ تعالیٰ  
 کے ذاتی استوار و فوقیت علی العرش کے نسبت امام المجتہدین ابو حنیفہ کا  
 (جس کو مولوی صاحب نے تابعی اور بقولی بنع تابعی مان لیا ہے) یہ قول لایا

کہ استوی علی العرش من عرش بر استقر علیہ یعنی عرش پر استوی ہے نیز فرمایا  
 ہر نیکے جس سے اتحاد کی نفی ہو جاتی ہے اور اس نفی اتحاد کے ساتھ امام صاحب  
 کا دوسرا قول میں حصہ آئے اللہ تعالیٰ فی جهة الفریقة اولی الثبتة فقلنا كذا  
 قربت ذالی کو ثابت کرنا ہے کیونکہ جب اس کی ذاتی ثبوت سے جہت تحت وجہت  
 فوق کی نفی ہوگی تو بالاحول کے قربت ذاتی متحقق ہو گئی اور یہ امام صاحب  
 کے اس دوسری قول سے بھی ثابت ہوتا ہے جو فقہ اکبر میں فرمایا ہے ولا یكون  
 بینہ تعالیٰ و بین خلقہ مسافة و قال شارحہ ملا علی القاری فی شرح ہذا  
 القول لے لا یلتص الا اتصال ولا ینبی الا انفصال ولا ینسب الا اشتداد و فی بعض  
 النسخ ای لا فی غایة من القرب و لا فی غایة من البعد و لا یوصف الا اتصال  
 ولا ینبی الا انفصال و لا یحلل و لا یشتد صفاً بقوله الوجودیة المالیون  
 الی لا اتحاد انتہی اور نہیں ہے در میان اللہ تعالیٰ اور اس کے مخلوق کے  
 مسافت اور کہا ہے ملا علی قاری نے اس قول امام ابو حنیفہ کی شرح میں اپنے  
 قرب الی میں عدم مسافت کی یہ معنی ہے کہ یہ نسبت اتصال کی نہیں ہے اور  
 نہ یہ نسبت انفصال کی ہے اور نہ یہ نسبت اتحاد کی ہے اور ایک دوسرے  
 نسخ میں ہے کہ نہ انتہا درجہ کا قریب ہے اور نہ نہایت درجہ بعد ہے اور نہ موصوف  
 ہے اتصال سے اور نہیں موصوف ہے انفصال سے اور نہ ساتھ حلول اور اتحاد  
 کے جیسے کہتے ہیں وہ وجودیہ جو ایل میں طرف الحاد کے اور امام مہدی کا یہ  
 قول کہ لا استقرار فی مکان و لا تماسہ بشی من خلقہ یعنی نہیں ہر کسی  
 مکان میں اور نہیں چوتھا کسی شے کو اپنے مخلوق سے پس اس قول سے حلول

اتحاد کی نفی ہو گئی کیونکہ اس ذات مطلق کا کسی مکان میں ٹھہرنا یعنی ممکن سے  
 حلول ثابت ہوتا ہے اور کسی چیز سے لگ جانا اتحاد پر دلالت کرتا ہے پس امام  
 بیہقی کے اس قول کے ساتھ اونکا دوسرا قول قریب کی معنی میں کاملاً منافقہ بین  
 الخلق و بینہ کا قریب ذاتی پر صاف دلالت کرتا ہے پس ان دونوں اقوال  
 کی تطبیق سے قریب ذاتی بلا حلول و اتحاد کے ثابت ہے اور امام محمد بن ابوعروہ  
 یعقوب بن اسحاق شاکرہ امام مسلم کا یہ قول کہ لا یشتغل علیہ زمان ولا  
 یحیط بہ مکان۔ یعنی نہیں گہر سکتا اور سکو زمانہ اور نہیں گہر سکتا اور سکو مکان  
 اور امام نووی کا یہ قول کہ فاندہ منہ عن الجسد والانتقال والتجاذبی  
 جہۃ وعن سائر صفات الخلق یعنی پاک ہے جسم ہونے سے اور نفل  
 کرنے سے اور گہر جانے اور جہت میں ہونے اور تمام صفات مخلوق سے  
 اور امام غزالی نے کہا ہے کہ وہ اقرب من کل موجود و هو اقرب  
 الی حبیب من حبلی الوریڈا و هو علی کل شیء شہید یعنی اللہ تعالیٰ ہر موجود  
 چیز کے قریب ہے اور اللہ زیارہ قریب ہے اپنے بندہ کی رگ جان سے اور  
 اللہ ہر ایک چیز پر موجود ہے الخ اور اس قریب ذاتی کے ثبوت کے ساتھ ہی  
 یہ کہا کہ ولا یحیل فی شیء ولا یحیل فیہ شیء یعنی اور نہیں حلول کرتا کسی شے میں  
 اور نہ کوئی شے حلول کرتی ہے اور میں انتہی اور امام ربانی جلد سوم مکتوب ۹  
 میں فرماتے ہیں کہ انفصال و انفصال را در ان بارگاہ بغایت نہ تجوید حالت و  
 محلبت انجا کفر است و حکم بانحاد و عینیت عین الحاد و درند قد خواص عبادا و تعالیٰ  
 ہر چند در ان حضرت قرب و وصل پیدا کند از قبیل قرب جسم بحکم خود اید بود و درین

اتصال جوہر بعرض نہ انجا اگر قرب است بے چون است و اگر وصل است ہم چون  
یعنی اتصال و انفصال کو بارگاہ الہی میں گنجائش نہیں اور وہاں حال و محل یعنی  
حلول کی تجویز کرنا کفر ہے اور حکم اتحاد و عینیت کا اتحاد و زندہ ہے اللہ تعالیٰ  
کے خاص بندوں کو ہر چند اللہ تعالیٰ کا قرب و وصل حاصل ہوتا ہے مگر یہ  
قرب ایسا نہیں ہے جیسا کہ ایک جسم کو دوسرے جسم کے ساتھ ہوتا ہے اور  
نہ یہ اتصال اوس قسم کا ہے جس طرح جوہر کا عرض کے ساتھ ہے اگر وہاں  
قرب ہے تو بے چون ہے اگر وصل ہے تو وہ بھی چون ہے الخ۔ امام ربانی  
نے یہاں باوجود ثبوت قرب کے حلول و اتحاد کی نفی کی ہے اس کے قبل اوس کے  
اقوال سے قرب ذاتی کا ثبوت ہو چکا ہے اور باوصف ثبوت قرب ذاتی کے  
نفی حلول و اتحاد و انفصال وغیرہ اوصاف اجسام کی نفی بھی اوس کے  
اقوال گزشتہ سے ثابت و متحقق ہو چکی ہے۔ تو پہراب بغیر حلول و اتحاد کو  
قربت حق سبحانہ تعالیٰ کے ثبوت میں کیا کس باقی رہ گئی ہے کیونکہ ہم نے اولاً  
حق سبحانہ تعالیٰ کی قرب ذاتی کو عقلاً و نقلاً ثابت ہی کر دیا ہے اور ان جملہ  
اقوال سے بھی وہی ہمارا مقصود ثابت ہوتا ہے کیونکہ جب اوس ذات مطلق  
سے قید جہت اور بعد و مسافت کی نفی ہو گئی تو موعوم قربت ہی ثابت رہی اور  
ذات حق سبحانہ تعالیٰ کے کسی اپنی مخلوق کے ساتھ متحد نہ ہونے اور کسی اپنے  
مخلوق میں حلول نہ کرنے کے نسبت مولوی صاحب کو ہمارے ساتھ اتفاق ہے  
تو بس ہم نے قرب ذاتی بغیر حلول و اتحاد کے ثابت کر دیا اگر اس بارہ میں کسی  
صحابی ہی کا قول ضروری ہے تو بس یہی ایک ارشاد مرقوم ہی کافی ہے کہ

سبحانه وتعالى عن تكيف من زعم ان الهنا محدود ودفلا جمل الخالق المعبود  
 ومن ذكر ان الاماكن به محيط لمرمت الخيرات والتخليط بل هو المحيط بكل  
 مكان المحدثات يعني پاک و برتر ہے اللہ تعالیٰ ظاہر کرنے کی کیفیت سے  
 اوس شخص کے جو زعم کرتا ہے اس بات کا کہ ہمارا معبود محدود یعنی مقید ہے  
 کسی ایک جہت میں پس وہ بنانا خالق معبود کو اور جس نے ذکر کیا اس بات کا  
 کہ مکان اوسکو احاطہ کرتے ہیں تو لازم ہوگی اوسکو ہریت و گڑبڑ بلکہ یہی یعنی  
 اللہ محیط ہے سب مکانات پر الخ روایت کی اس حدیث کو ابو نعیم نے محمد بن  
 اسحاق سے اور اوس نے نفعان بن سعد سے یہاں علی کرم اللہ وجہہ کا  
 واسطی ثنی سے حد کی نفی کرنا بعینہ اتحاد کی نفی ہے اور اس ذات مطلق پر  
 کسی مکان کا احاطہ کرنا یعنی اوسکا محاط نہ ہونا ہی حلول کی نفی ہے اور پھر بل  
 هو المحيط بكل مکان کے قول سے بغیر طول و اتحاد کے احاطت ذاتی ثابت  
 ہے اور پھر انس بن مالک کی مروی حدیث کے اس قول نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ  
 وسلم سے کہ ينظرون الى ربهم بلا حسيمة ولا حاد محدود ولا صفة معلومة  
 یعنی دیکھیں گے اپنے رب کو بلا کیفیت کے اور بغیر حد کے جو محدود دکر دے اور نہ  
 کسی خاص صفت معلومہ پر الحدیث پس اس سے بھی اوس ذات مطلق سے  
 حلول و اتحاد وغیرہ صفات معلومہ اجسام کی نفی ہو جاتی ہے جس میں تکلیف و  
 محدود لازم ہے اور قرطبی نے اس حدیث سے یہ استدلال کیا ہے کہ  
 بان الله يراهي لا في مكان ولا على جهة من مقابلة او اتصال شعاع او ثقب  
 مسافة بين الراي والمرئي یعنی کیا ہے قرطبی نے اجماع ہے اس بات پر

اللہ تعالیٰ دیکھا جاوے گا نہیں ہوگی وہ رویت مکانی یا تہتی جو سامنے سے ہو  
 یا اتصال شعاع یا ثبوت مسافت کا درمیان بندہ اور خدا کے (اس کا مل قول کو  
 ہم اول لکھ آئے ہیں) بندہ اور خدا کے درمیان مسافت کی نفی ہی قربت ذاتی  
 کا ثبوت ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات مطلق کو خدا اور اس کا محدود نہو نامی نفی  
 حلول و اتحاد ہے تو یہ بغیر حلول و اتحاد کے قربت ذاتی کے ثبوت پر اور کس  
 بات کے صراحت کی حاجت ہے اور امام بیہقی نے ابو داؤد سے روایت کی ہے  
 کہ یفان ثوری اور شعبہ اور حماد بن زید اور حماد بن سلمہ اور شریک اور ابو عوانہ نہیں  
 حد کرتے تھے اللہ تعالیٰ کو جس سے نفی حلول و اتحاد ماہر ہے اور نیز امام  
 بیہقی نے حلی سے نقل کیا ہے اللہ تعالیٰ کی قربت کے نسبت حدیث صحیح میں  
 لفظ شریک کا جو آیا ہے اس کی یہ معنی ہے کہ نہیں مسافت درمیان بندہ اور  
 خدا کے اور اوس حدیث کی تفسیر میں حافظ ابن حجر عسقلانی نے شارح کرمانی سے  
 نقل کیا ہے کہ ویس المراد قرب المسافة لانه ملا عن الحلول یعنی نہیں ہی  
 مراد اللہ کے قرب سے قرب مسافت کی کیونکہ وہ پاک ہے حلول سے اور امام  
 سیوطی نے شیخ عز الدین سے نقل کیا ہے کہ لکن سبھا نہ موجود فی کل مکان  
 وتذکر عن المكان الخ - یعنی حق سبحانہ تعالیٰ موجود ہے ہر مکان میں خالی  
 نہیں کوئی مکان اوس سے اور پاک ہے مکان سے جس کا حاصل ہی ہے کہ  
 اوس ذات مطلق کی قربت بغیر حلول و اتحاد کے ہے چنانچہ انہوں نے  
 اس کے اور پر اللہ تعالیٰ کی ذاتی قربت کے نسبت یہ کہہ دیا ہے کہ لا جمعی بین  
 المسافة لانه متفرع عن ذلک کیونکہ قرب مسافت نفی جو قرب کہ مسافت

حاصل ہوتا ہے وہ خاصہ قرب اجسام ہے جس میں طول و اتحاد واقع ہوتا ہے  
اللہ تعالیٰ اس سے منزہ ہے اور کہا ہے ابن فورک نے شرح مشکل الآثار  
میں ذلک راجع الی فوقیۃ المنزلۃ والمرتبۃ وفوقیۃ القدرۃ والعظمۃ فاما الفوقیۃ  
بالمسافۃ والمکان فحال فی وصفہ وفاید الخبر یعرفنا انہ عن ذکرہ من لا یدخل  
بین طبقتین ولا من ہو فی کل مکان کما ذهب الیہ النحالفون واذا استفدنا  
بجد الخبر تکذیب ہذا بین الفرقین فی دعواہما علی اللہ انہ یجل فی بعض  
المخلوقات ویوصف انہ فی کل مکان صحیح تاویل الخبر الی ما یقول اللہ اراد  
بہ غیر متخلف ولا ممتزج شی من خلفہ وانہ باین مما خلق بینونۃ الصفت  
والنعت لا بالخیر المکان والجهة یعنی حدیث او عال ثمالہ فوق ذلک  
کی شرح میں کہا ہے کہ یہ جملہ راجع ہے طرف فوقیت منزلت و مرتبت اور فوقیت  
عزیزت و عظمت کے مگر فوقیت مکان احد مسافت کی محال ہے اس کے وصف  
میں اور فائدہ حدیث کا یہ ہے کہ جانیں ہم کہ وہ سبحانہ تعالیٰ نہیں داخل ہوتا ہے  
در میان دو بلقون (آسمانوں وغیرہ) کے اور نہ وہ ایسا ہے جو وہ تمام  
مکانوں میں ہے جیسا کہ گئے ہیں اس طرف مخالف فرقے اور جب ہم فائدہ انہ  
اس حدیث سے ان دونوں فرقوں کی تکذیب میں جو کہتے ہیں وہ دونوں  
فرقے اللہ تعالیٰ کے نسبت کہ ایک کہا ہے کہ وہ اللہ طول کرتا ہے بعض  
اپنے مخلوق میں اولر دوسرا کہتا ہے اللہ تمام مکانات میں ہے تو یہ سب کئی  
معنی اس حدیث کی طرف اس کے کہ کہا جاوے کہ ارادہ کیا ہے ساتھ اس حدیث  
کے اللہ تعالیٰ کسی چیز سے لجا نوا لا نہیں اور وہ جدا ہے اپنے مخلوق سے



اور یہ جدای صفت و لغت کی سی ہے اور نہیں ہے یہ جدائی تجز و مکان و جہت کے ساتھ انتہی۔

پس اس قدر صراحت کے بعد بھی کیا بغیر حلول و اتحاد کے قرب ذاتی کا عقیدہ بے ایمانی اور مکار و نکلی بات ہوگی لغو ذلک باللہ اس عقیدہ کے بغیر تنزیہ تام رب الانام کی حاصل نہیں ہو سکتی جیسا کہ امام سیوطی نے فقال لهم اعتقدوا ما قدرته لکوفی المعیة فاعتمدوه ودعوا عما ینافیہ تکنوا مشتبہین لموا کھو حق التنزیہ و مخلصین لعقولهم من شہات التشبیہ یعنی امام سیوطی جب عموم معیت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کو ثابت کر چکے تو غافلین و جزنین جملہ سے فرمایا کہ اعتقاد رکھو جو کچھ کہ تقریر کی ہے میں۔ تم سے اللہ تعالیٰ کے معیت کے باب میں اور اعتماد کرو اس میرے قول پر اور چھوڑ دو عقیدہ جو کچھ کہ منافی ہے اسکے تو ہو جاوینگے تم اپنے مولیٰ کی تنزیہ کر بنوالوں سے جو حق او سکی تنزیہ کہتا ہے اور اس عقیدہ تنزیہ سے مخلص ہوگی عقلوں کو تشبیہ کے شہات سے انتہی کیونکہ اس ذات مطلق کو بہت قویٰ اتصالی یا انفصالی عقیدہ کرنا منافی تنزیہ الہی و سطاقت ذات باری ہے لہذا یہ قید جہت کی غین تشبیہ ہے۔

مولوی صاحب نے فرماتے ہیں کہ ذاتی قرب و معیت و احاطہ خدا کا بغیر حلول کے ہرگز نہیں ہو سکتا کیونکہ ذاتی قرب و معیت کو ذات خدا عالم میں حل کرنا یعنی داخل ہونا ضرور لازم ہے لہذا قرب و معیت ذاتی کے انبات کے ساتھ نفی حلول و اتحاد بے معنی بات ہے اور متناقض سبب اسکا تصور نہیں ہے

یا ارادہ عوام قریبی الخ الحق صرف ایک مولوی صاحب ہی نہیں بلکہ ہر ایک  
مسلمان کا عقیدہ یہی ہے کہ کل من الحلول والاختاد کفر یعنی ہر ایک  
حلول و اتحاد کفر ہے شاید اسی بنا پر مولوی صاحب نے یہ کہا ہے کہ پس بلا  
حلول کے قریب اور ساتھ ہے کہنا طاقت کی بات ہے یا عوام قریبی اس بات  
سے کفر سے نجات حاصل نہیں ہوتی انتہی۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں مولوی صاحب  
حق سبحانہ تعالیٰ کی اس قربت ذاتی کو مثل قربت ذوات اجسام کے سمجھا  
ہے جس میں حلول و اتحاد لازمی ہے یہی وجہ ہے کہ مولوی صاحب ایک سوال  
مقرر و فرضی کے جواب میں فرماتے ہیں کہ اگر کوئی احمق سے کہے کہ ذات خدا  
مثلاً آدمی میں حلول نکر کے قریب ہے کہے تو اسکو لازم نہیں کہ خارج بدن  
سے لگے نہ رہے پس جدائی فاصلہ کی کہاں ثابت ہوئی تو ہم کہیں گے کہ اس سے  
بہی فاصلہ کی جدائی ثابت ہوتی ہے کیونکہ آدمی کے خارج بدن سے لگی ہونے  
سے اندرون بدن کے اجزاء کے ساتھ فی الجملہ فاصلہ کی جدائی ثابت ہوتی  
ہے اور ہڈی جیسے زمین اور پہاڑ وغیرہ میں اسکے اجزاء سے اندرون  
ساتھ بٹے فاصلہ کی جدائی ثابت ہوتی ہے اور اگر اندرون بدن کے اجزاء  
سے بھی لگی رہنے کے قابل ہوں تب بلاشبہ حلول ثابت ہو جاتا ہے علاوہ  
بہین غابج بدن کے لئے ذات خدا محل اور جگہ ہونا لازم ہو جاتا ہے اور  
ہو امین حلول کیسکہ سبب خلو میں ہوا موجود ہے جس کے وجہ سے کفر سے  
نجات نہیں حاصل ہوتی انتہی اور پھر یہ فرماتے ہیں کہ پس ان ہما عقدا کا  
یہ کہتا کہ اللہ تعالیٰ بذات خود ہمارے قریب اور ساتھ ہے مگر بلا حلول

و اتحاد اسکا ردیون ہے کہ ذات سے خدا قریب ہونا دو بانوں کو ملا دیکر  
 ہے یا وہ ذات ہمارے ظاہر جسم سے لگی رہنا یا اس سے کچھ فاصلہ پر رہنا  
 لگی رہنے کی صورت میں ذات خدا محل حوادث ہونا ضروری ہے اور ہوا میں  
 حلول اور اندرون جسم کے اجزاء سے جیسے دل وغیرہ تھوڑا فاصلہ بھی ثابت  
 ہوتا ہے اور بڑی چیزوں کے ساتھ جیسے پہاڑ اور زمین و آسمان ان کے  
 اندر کے اجزاء کے ساتھ بڑا فاصلہ ثابت ہوتا ہے اگر کہیں کہ ذات خدا جیسے  
 کہ ظاہر جسم کے ساتھ لگی ہوئی ہے ہر جسم کے اندرون اجزاء کے ساتھ بھی  
 ویسی ہی ہے ہم کہیں اس قول پر بلا مشبہ حلول ثابت ہو جائے بہرہ کی  
 بلا حلول کی بات جھوٹی ٹھہرتی ہے اور بھی اس صورت میں محل حوادث  
 ہو سکے سو حلول بھی ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ ہوا دنیا کے ہر غلو میں موجود  
 ہے اور ہمارے جسم سے بغیر حلول کے لگی ہوئی قریب ہو تو ہوا میں حلول  
 کرنا جو وہ بھی جسم لطیف ہے ثابت ہو جاتا ہے چونکہ ہوا ہمارے جسم سے  
 لگی ہوئی ہمارے ظاہر میں بہری ہوئی ہے سو اسے واقعی سب پر ظاہر  
 ہے اور دوسرے صورت میں ہمارے جسم سے فاصلہ اور ہوا میں حلول  
 ثابت ہو جاتا ہے پس فاصلہ کی جدائی نہیں کہنا باطل ہو جاتا ہے اور شجب  
 ذات خدا میں اور مخلوقات میں فاصلہ کی جدائی نہیں کہتا اس قول سے  
 ہر پلید چیز سے جیسے گوہ موتہ اور سندھ اسون سے بھی ذات خدا لگی رہنا  
 ثابت ہوتا ہے اس سے پلید کفر اور کیا ہوگا الخ چونکہ مولوی صاحب نے  
 حق سبحانہ فعلے کی حق قریب لاتی کو مثل دو جسموں کی قربت کے قیاس

کیا ہے لہذا حق سبحانہ تعالیٰ کی قربت میں جسمانی قربت کے اوصاف معلوم  
 واتحاد کا قیاس فرمایا ہے لہذا ان احتمالات عقلی کو محض دو اجسام کثیف  
 کی قربت کے مقابلہ میں پیدا کیا ہے جیسے کہ اونکی مثالوں سے ظاہر ہے  
 نہ اس صورت میں مولوی صاحب کا وہ عقیدہ فوقیت انفصالی کا بھی اس  
 احتمال عقلی سے صحیح نہیں سکتا لہذا حق سبحانہ تعالیٰ کے صفات کی معنی اوسکی  
 غنیمت و جلال کے لائق لینے کے بارہ میں عقل سلیم سے کام لینا چاہئے یعنی  
 یہ معنی منافعی تنزیہ الہی نہو جس سے مولوی صاحب کو بھی انکار نہیں ہے  
 پس اس صورت میں اس امر کو عقل سلیم کے ساتھ دریافت کرنا چاہئے کہ  
 آیا اوس ذات مطلق کا بچیت فوق مفید کرنا اور فاصلہ و مسافت مکانی  
 کا ثابت کرنا منافعی تنزیہ و مطلقیت ذاتی ہے کہ نہیں درحالیکہ جہت و  
 فصل و مسافت و قید وحد وغیرہ یہ سب خواص و لوازم اجسام و اکنہ ہیں اور  
 ذات مطلق جسم و مکان سے مستغنی و مقدس ہے تو بالضرور اوسکی ذات  
 پاک میں قید جہت و فصل و مسافت مکانی کو سرگز و دخل نہوگا جسکو ہم نقلاً  
 و عقلاً ثابت بھی کر آئے ہیں یعنی جبکہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات مطلق سے  
 جہت مکانی اور بعد و فصل جسمانی کا احتمال کلی مرتفع ہو گیا تو قربت ثابت  
 ہی ہو جائیگی کیونکہ بعد کی نفی کے ساتھ ہی قربت اور قید کے رفع و مطلاتیق  
 متحقق ہو جاتی ہے لیکن بعد تحقق اس قربت ذاتی کے بھی چونکہ حلول و اتحاد  
 وغیرہ و مسافت قربت اجسام کا شائبہ ہی ہوتا ہے لہذا عقل سلیم کا کام یہ ہے کہ اوس ذات پاک  
 قربت حلول اتحاد کے ان کام شہادت کی نفی کرے تاکہ تیر نام رب العالمین کی حاصل ہو جاوے۔

چونکہ فہوم عوام میں باوصف قربت ذاتی کے اوس حلول و اتحاد کی نفی محال سمجھی جاتی ہے جو قربت اجسام میں پائی جاتی ہے کیونکہ جسے تو اپنے مشاہدات حسی پر اعتماد کرتے ہیں اور دوسروں کی قربت کو دیکھتے ہیں ان کی قربت کو بغیر حلول و اتحاد کے نہیں پاتے لہذا اسے حق سبحانہ تعالیٰ کی قربت کے نسبت بھی یہی گمان کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہر ایک قربت میں حلول و اتحاد ضروری ہے اور بغیر حلول و اتحاد کے قربت محال ہے چونکہ یہ دعویٰ انکا بلحاظ رویت حال قربت اجسام کثیف کے ہے لہذا ہم انکی اس نظر کثیف کو قربت اجسام لطیف اور قربت ارواح کے طرف پہنچ کر دکھلاتے ہیں مثلاً عکس و آئینہ ہے دیکھو عکس و آئینہ میں کیسی قربت ہے باوجود اس قربت کے عکس آئینہ کے اندر حلول نہیں کیا ہے اور نہ آئینہ کی سطح بالا سے متحد ہوا ہے باوجود عدم حلول و اتحاد کے غور کرو کہ پہر کیسی قربت ہے۔

(۲) پہر آئینہ و نور کی قربت پر نظر کرو کہ نور آئینہ کے اندر و باہر ہر ذرہ پر برابر احاطہ کئے ہوئے ہے اور کوئی ذرہ آئینہ کا اس احاطت و قربت نور سے خالی و جدا نہیں کیونکہ جو ذرہ آئینہ کا کہ اس احاطت نور سے خالی و جدا ہو وہ تاریکی میں ہوگا پس باوجود اس قدر قربت و احاطت کے نور آئینہ کے ساتھ متحد ہوا اس کے اندر حلول نہیں کیا ہے کیونکہ اگر نور کا آئینہ کے ساتھ اتحاد ہو جاوے تو نور آئینہ کا وجود خارجاً متحقق ہوگا بلکہ بعد اتحاد کے وہ شے ثالث بن جائیگی حالانکہ یہاں نور و آئینہ اپنی حقیقت سے متغلب نہیں

ہوے ہیں اور باصلیت خود باقی ہیں اور نور کا آئینہ کی اندر حلول کی نیکی صورت  
 میں آئینہ یعنی محل کی تقسیم سے نور یعنی حال کی تقسیم لازم آوے گی حالانکہ آئینہ کے  
 ٹکڑے ٹکڑے کئے جاویں تو نور منقسم نہیں ہوتا بلکہ باوجود تقسیم آئینہ کے نور  
 بحال رہا و باوصاف رہا و ان متفرق فیات آئینہ کو منور کر رہتا ہے اور نور کی  
 اس قربت نورانیت کا فیض جمیع اجزائے آئینہ کو بلا حلول و اتحاد کے مساوی  
 پہنچتا رہتا ہے۔

(۳) پہر نور اور الوان کی کمال قربت پر غور کرو کہ بغیر نور کے الوان کو  
 ظہور ہی نہیں ہے یعنی نور و الوان میں اس قدر قربت نامہ ہے کہ نور  
 و الوان کے درمیان بجز نور قلبی کے محض مشاہدہ حسی سے امتیاز ہرگز  
 حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ مشاہدہ حسی میں تو نور عین رنگ نظر آتا ہے باوجود  
 اسکے کوئی دوسرا رنگ کا نور پر عاید نہیں ہوتا مثلاً رنگ سرخ جو ہم کو نظر آتا  
 ہے وہ نور ہی ہے جو بصورت رنگ سرخ کے ظاہر ہے مگر باوجود اس  
 کمال قربت ظہور کے نور سرخ نہیں ہو جاتا کیونکہ ایک ہی نور مختلف قسم کی  
 رنگوں کو ان اولی صورت اصلی پر ہے مگر کاست ظاہر کرتا ہے بالضرر  
 اگر کسی رنگ سے نور ملے ہو جاتا تو پہر دوسرے رنگ کو وہ ظاہر نہ کر سکتا۔

(۴) اور پہر نور و ہوا کی قربت پر غور کرو کہ ہر خلو میں ہوا ہے اور ہوا کے  
 ساتھ نور بھی ملازم است پایا جاتا ہے مگر ہوا کے ساتھ نور کی اس قربت سے  
 حلول و اتحاد لازم نہیں آتا کیونکہ اتحاد میں یعنی دو چیزوں کے مل جانے  
 کے بعد اس کا غیر نام ہو جاتا ہے اور ان دونوں چیزوں کے مل جانے کے

بعد جو تیسری چیز حاصل ہوتی ہے اسکی خاصیت و کیفیت ثالثہ پیدا ہو جاتی ہے  
مثلاً شکر و پانی ہے جنکے باہم متحد ہو جانے سے ایک تیسری شے حاصل  
ہو جاتی ہے جسکا نام شکر بہت ہے پس یہ تیسری شے جو شکر بہت ہے نہ ٹھن  
پانی ہے نہ ٹھن شکر ہے کیونکہ ان دونوں کے اتحاد کے بعد ذات شکر کی  
اور ذات پانی کی شکر بہت کے سوا خارج میں موجود نہیں رہتی علیٰ ہذا طبیعت  
پانی کی سرد و تر اور شکر کی خاصیت گرم و خشک ہے اور اتحاد کے بعد شکر بہت کی  
مزاج گرم تر اور ان دونوں کے مغایر رنگی لیکن یہ جسمی اتحاد و نور و ہوا میں  
پایا نہیں جاتا کیونکہ نور و ہوا میں اگرچہ قربت تامہ ہے مگر باوجود اسکے ہوا  
اپنی حالت اصلی پر رہتی ہے اور نور اپنی کیفیت ذاتی پر ہوتا ہے لہذا ان  
دونوں کی اس قربت سے کوئی تیسری شے پیدا نہیں ہو جاتی ہے اور  
اسی طرح نور و ہوا کی قربت میں حلول بھی نہیں ہے کیونکہ ہوا کی تقسیم سے  
نور کی تقسیم لازم نہیں آتی وجہ اسکی یہ ہے کہ باوجود نور و ہوا میں قربت  
حسی کے معنوی بعد بھی ہے جس میں فضل مکانی نہیں جسکو ہم اسکے بیشتر  
کر آئے ہیں کہ مکان ہو امین نور کو دخل ہے لیکن مکان نور میں ہوا کو دخل نہیں  
یہی وجہ ہے کہ مکان ہوا کی تقسیم کا اثر مکان نور پر نہیں پڑتا لہذا ہوا کی تقسیم  
سے نور منقسم نہیں ہو سکتا یہ ایک نازک اشارہ ہے اسکو خوب سمجھو جس سے  
اکثر احتمالات عقلی مرتفع ہو جائیں گے۔

(۵) اور پہرہ نظر غائر دیکھو کہ روح اور جسم کی قربت میں وہ حلول و اتحاد نہیں  
ہے جو دو جسموں کی قربت میں تھا کیونکہ روح جسم نہیں ہے جسکو ہم

ثابت کر آئے ہیں عقل سلیم کو اسکی تصدیق کے لئے یہی قول الہی کافی ہے کہ  
 قل الروح من امر ربي اور امر رب و صف مقدار سے مراد ہے جسکی تحقیق۔  
 امام غزالی کے رسالہ مضنون سے ہو سکتی ہے جبکہ روح جسم نہیں ہے  
 تو جسم انسانی کے ساتھ روح انسانی کی قربت میں وہ حلول و اتحاد بھی نہوگا  
 جو دو جسموں کثیف کی قربت میں پایا جاتا ہے اور دو جسموں کثیف کے حلول  
 و اتحاد کے اوصاف تو ہم بار بار بیان کر چکے ہیں کہ حلول میں مکان یعنی  
 محل کی تقسیم سے جسم یعنی محل کی تقسیم لازم آتی ہے اور اتحاد میں دونوں چیزوں  
 وجود منقود ہو کر اون دونوں کے وجود سے ایک تیسری شے پیدا ہو جاتی  
 ہے اور جسم و روح کی یہ حالت و کیفیت نہیں ہے جسکی تصریح ہم اول لکڑی  
 میں و تلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون مخلوق خدا کی صورت  
 کی یہ بائچ مثالیں سمجھنے والوں کے لئے کافی ہیں جبکہ خداوند تعالیٰ کے  
 بعض مخلوق کی قربت و مصیبت ذاتی میں حلول و اتحاد لازم نہیں آتا  
 تو پھر اس خالق مطلق کی قربت و احاطت کے نسبت حلول و اتحاد کا کیا  
 کرنا ظلم عظیم ہے واللہ المثل لا ملل۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات  
 کی مثالیں اعلیٰ ہیں فلہذا قال الغزالی اذ لا تشبہ صفاتہ صفات المخلوق  
 کے لا تشبہ ذاتہ ذات المخلوق یعنی اسلئے جیسے کہ او کے صفات مخلوق  
 کے صفتوں کے مشابہ نہیں اسبطرح اسکی ذات پاک بھی مخلوق کے  
 ذوات کے مشابہ نہیں ہے۔

چونکہ مولوی صاحب اس قربت ذاتی کی صورت میں ذات مطلق کا



محال حوادث ہونا ضروری سمجھتے ہیں لہذا فرماتے ہیں کہ ذات خدا کا محل حادث ہونا و معنوں پر شامل ہے ایک یہ کہ ذات خدا میں نئی چیزیں پیدا نہیں ہوتیں سمجھنا دوسری یہ کہ مخلوق جو حادث ہیں ذات خدا ان کے لئے جگہ نہیں جانتا الخ انہی یہ دونوں شبہات ذوات اجسام کے متعلق ہیں بیان ذات خدا جسم نہیں ہے لہذا ذات خدا میں کوئی چیز داخل نہیں ہوتی اور نہ کسی چیز میں ذات خدا کی جگہ بکڑتی ہے بلکہ ذات خدا کی تھی اور ہے اور یہی جیسے ہمیشہ سے ہے اور ذوات غنی عالم کے اول نہ تھے اور اب پیدا و ظاہر ہو گئے ہیں اگر اس پسید کے سمجھنے میں ملے تو ذات نور پر نظر کرو کہ وہ بذات روشن اور دوسرے اشیا کو بھی روشن کرتا والا ہے غرض نور بذات منور ہو خواہ اس کے مقابل کوئی شے آوے یا نہ آوے مان جو شے اس کے مقابل ہوتی ہے تو وہ بھی اس کے فیض ظہور سے منور ہو جاتی ہے گو ظہور اس شے کا حادث ہے مگر اس حدوث کو ذات نور میں کوئی دخل نہیں کیونکہ نور بذات منور اور قبل از ظہور اشیا کے بھی وہ ظاہر تھا اور اب بھی ویسا ہی ظاہر ہے البتہ جو چیز کہ اس نور میں حادث ہو جاتی ہے وہ بعد حدوث کے ظاہر کہلاتی ہے لہذا اس حدوث کی نسبت ذات شے کے طرف عاید ہوتی ہے اور ذات نور کی اس حدوث و زوال و ظرف و منظر و وضع کے جملہ اوصاف حادثہ سے پاک ہوتی ہے ان فی ذلک لآیۃ لمن کان لعقل او الفی السمع وهو شہید ۲۰۴

یعنی البتہ اس میں نصیحت ہے واسطے اس شخص کے کہ اس کا دل آگاہ ہو یا دل آگاہ  
اوس نے کلان کو اور حاضر ہے دل سے۔

مولوی صاحب نے کسی اپنے ایک رسالہ میں لکھا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی  
 ذات تمام دنیا میں بھر یہ تمام دنیا کہاں رہتی ہے شاید ان الفاظ میں کچھ  
 فرق ہو مگر مفہوم اوسکا اسی کے قریب قریب ہے وما قدرہ واللہ حق قدرہ  
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قبل از خلق عالم کے اللہ تعالیٰ کا وجود جو  
 عما میں فرمایا تھا شاید اس کے نسبت یہ خیال کیا گیا ہے کہ عما کسی محدود مقام کا  
 نام ہے اور اللہ تعالیٰ اپنے اسی مقام عما میں رکھ کر حدود عما کے باہر دوسری  
 جگہ اس تمام عالم کو پیدا کر دیا ہے اور اسی عقیدہ کا یہ لازم نتیجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ  
 اپنے مقام کو چھوڑ کر حدود عما کے باہر دنیا میں آئے تو پھر یہ دنیا کہاں جاوے  
 مگر اوس عما کی حقیقت اور اوسکی وسعت کے بیان معنی کو تنگی الفاظ میں بیان  
 جگہ نہیں ملتی تو پھر کیونکر بھایا جاوے اگرچہ ہم نے اس سر کو اند کے ازبیا  
 اول کلمہ لکھ کے آئے ہیں بان اگر خداوند تعالیٰ کچھ اپنا فضل و کرم فرماوے تو  
 یہ راز بے شک منکشف ہوگا جس کے بعد اس اعتراض پر خود بخود ذمہ امت و  
 شریعت کی حاصل ہوگی کیونکہ اس قسم کے خدشے محض حقیقت حال کے معلوم  
 ہونے سے پیدا ہوتے ہیں جبکہ اصل حال معلوم ہو جاوے تو اس قسم کے  
 شبہات کا راستہ ہی بند ہو جاتا ہے ۱۰ ۱۱ ۱۲ ۱۳ ۱۴ ۱۵ ۱۶ ۱۷ ۱۸ ۱۹ ۲۰ ۲۱ ۲۲ ۲۳ ۲۴ ۲۵ ۲۶ ۲۷ ۲۸ ۲۹ ۳۰ ۳۱ ۳۲ ۳۳ ۳۴ ۳۵ ۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶ ۴۷ ۴۸ ۴۹ ۵۰ ۵۱ ۵۲ ۵۳ ۵۴ ۵۵ ۵۶ ۵۷ ۵۸ ۵۹ ۶۰ ۶۱ ۶۲ ۶۳ ۶۴ ۶۵ ۶۶ ۶۷ ۶۸ ۶۹ ۷۰ ۷۱ ۷۲ ۷۳ ۷۴ ۷۵ ۷۶ ۷۷ ۷۸ ۷۹ ۸۰ ۸۱ ۸۲ ۸۳ ۸۴ ۸۵ ۸۶ ۸۷ ۸۸ ۸۹ ۹۰ ۹۱ ۹۲ ۹۳ ۹۴ ۹۵ ۹۶ ۹۷ ۹۸ ۹۹ ۱۰۰ ۱۰۱ ۱۰۲ ۱۰۳ ۱۰۴ ۱۰۵ ۱۰۶ ۱۰۷ ۱۰۸ ۱۰۹ ۱۱۰ ۱۱۱ ۱۱۲ ۱۱۳ ۱۱۴ ۱۱۵ ۱۱۶ ۱۱۷ ۱۱۸ ۱۱۹ ۱۲۰ ۱۲۱ ۱۲۲ ۱۲۳ ۱۲۴ ۱۲۵ ۱۲۶ ۱۲۷ ۱۲۸ ۱۲۹ ۱۳۰ ۱۳۱ ۱۳۲ ۱۳۳ ۱۳۴ ۱۳۵ ۱۳۶ ۱۳۷ ۱۳۸ ۱۳۹ ۱۴۰ ۱۴۱ ۱۴۲ ۱۴۳ ۱۴۴ ۱۴۵ ۱۴۶ ۱۴۷ ۱۴۸ ۱۴۹ ۱۵۰ ۱۵۱ ۱۵۲ ۱۵۳ ۱۵۴ ۱۵۵ ۱۵۶ ۱۵۷ ۱۵۸ ۱۵۹ ۱۶۰ ۱۶۱ ۱۶۲ ۱۶۳ ۱۶۴ ۱۶۵ ۱۶۶ ۱۶۷ ۱۶۸ ۱۶۹ ۱۷۰ ۱۷۱ ۱۷۲ ۱۷۳ ۱۷۴ ۱۷۵ ۱۷۶ ۱۷۷ ۱۷۸ ۱۷۹ ۱۸۰ ۱۸۱ ۱۸۲ ۱۸۳ ۱۸۴ ۱۸۵ ۱۸۶ ۱۸۷ ۱۸۸ ۱۸۹ ۱۹۰ ۱۹۱ ۱۹۲ ۱۹۳ ۱۹۴ ۱۹۵ ۱۹۶ ۱۹۷ ۱۹۸ ۱۹۹ ۲۰۰ ۲۰۱ ۲۰۲ ۲۰۳ ۲۰۴ ۲۰۵ ۲۰۶ ۲۰۷ ۲۰۸ ۲۰۹ ۲۱۰ ۲۱۱ ۲۱۲ ۲۱۳ ۲۱۴ ۲۱۵ ۲۱۶ ۲۱۷ ۲۱۸ ۲۱۹ ۲۲۰ ۲۲۱ ۲۲۲ ۲۲۳ ۲۲۴ ۲۲۵ ۲۲۶ ۲۲۷ ۲۲۸ ۲۲۹ ۲۳۰ ۲۳۱ ۲۳۲ ۲۳۳ ۲۳۴ ۲۳۵ ۲۳۶ ۲۳۷ ۲۳۸ ۲۳۹ ۲۴۰ ۲۴۱ ۲۴۲ ۲۴۳ ۲۴۴ ۲۴۵ ۲۴۶ ۲۴۷ ۲۴۸ ۲۴۹ ۲۵۰ ۲۵۱ ۲۵۲ ۲۵۳ ۲۵۴ ۲۵۵ ۲۵۶ ۲۵۷ ۲۵۸ ۲۵۹ ۲۶۰ ۲۶۱ ۲۶۲ ۲۶۳ ۲۶۴ ۲۶۵ ۲۶۶ ۲۶۷ ۲۶۸ ۲۶۹ ۲۷۰ ۲۷۱ ۲۷۲ ۲۷۳ ۲۷۴ ۲۷۵ ۲۷۶ ۲۷۷ ۲۷۸ ۲۷۹ ۲۸۰ ۲۸۱ ۲۸۲ ۲۸۳ ۲۸۴ ۲۸۵ ۲۸۶ ۲۸۷ ۲۸۸ ۲۸۹ ۲۹۰ ۲۹۱ ۲۹۲ ۲۹۳ ۲۹۴ ۲۹۵ ۲۹۶ ۲۹۷ ۲۹۸ ۲۹۹ ۳۰۰ ۳۰۱ ۳۰۲ ۳۰۳ ۳۰۴ ۳۰۵ ۳۰۶ ۳۰۷ ۳۰۸ ۳۰۹ ۳۱۰ ۳۱۱ ۳۱۲ ۳۱۳ ۳۱۴ ۳۱۵ ۳۱۶ ۳۱۷ ۳۱۸ ۳۱۹ ۳۲۰ ۳۲۱ ۳۲۲ ۳۲۳ ۳۲۴ ۳۲۵ ۳۲۶ ۳۲۷ ۳۲۸ ۳۲۹ ۳۳۰ ۳۳۱ ۳۳۲ ۳۳۳ ۳۳۴ ۳۳۵ ۳۳۶ ۳۳۷ ۳۳۸ ۳۳۹ ۳۴۰ ۳۴۱ ۳۴۲ ۳۴۳ ۳۴۴ ۳۴۵ ۳۴۶ ۳۴۷ ۳۴۸ ۳۴۹ ۳۵۰ ۳۵۱ ۳۵۲ ۳۵۳ ۳۵۴ ۳۵۵ ۳۵۶ ۳۵۷ ۳۵۸ ۳۵۹ ۳۶۰ ۳۶۱ ۳۶۲ ۳۶۳ ۳۶۴ ۳۶۵ ۳۶۶ ۳۶۷ ۳۶۸ ۳۶۹ ۳۷۰ ۳۷۱ ۳۷۲ ۳۷۳ ۳۷۴ ۳۷۵ ۳۷۶ ۳۷۷ ۳۷۸ ۳۷۹ ۳۸۰ ۳۸۱ ۳۸۲ ۳۸۳ ۳۸۴ ۳۸۵ ۳۸۶ ۳۸۷ ۳۸۸ ۳۸۹ ۳۹۰ ۳۹۱ ۳۹۲ ۳۹۳ ۳۹۴ ۳۹۵ ۳۹۶ ۳۹۷ ۳۹۸ ۳۹۹ ۴۰۰ ۴۰۱ ۴۰۲ ۴۰۳ ۴۰۴ ۴۰۵ ۴۰۶ ۴۰۷ ۴۰۸ ۴۰۹ ۴۱۰ ۴۱۱ ۴۱۲ ۴۱۳ ۴۱۴ ۴۱۵ ۴۱۶ ۴۱۷ ۴۱۸ ۴۱۹ ۴۲۰ ۴۲۱ ۴۲۲ ۴۲۳ ۴۲۴ ۴۲۵ ۴۲۶ ۴۲۷ ۴۲۸ ۴۲۹ ۴۳۰ ۴۳۱ ۴۳۲ ۴۳۳ ۴۳۴ ۴۳۵ ۴۳۶ ۴۳۷ ۴۳۸ ۴۳۹ ۴۴۰ ۴۴۱ ۴۴۲ ۴۴۳ ۴۴۴ ۴۴۵ ۴۴۶ ۴۴۷ ۴۴۸ ۴۴۹ ۴۵۰ ۴۵۱ ۴۵۲ ۴۵۳ ۴۵۴ ۴۵۵ ۴۵۶ ۴۵۷ ۴۵۸ ۴۵۹ ۴۶۰ ۴۶۱ ۴۶۲ ۴۶۳ ۴۶۴ ۴۶۵ ۴۶۶ ۴۶۷ ۴۶۸ ۴۶۹ ۴۷۰ ۴۷۱ ۴۷۲ ۴۷۳ ۴۷۴ ۴۷۵ ۴۷۶ ۴۷۷ ۴۷۸ ۴۷۹ ۴۸۰ ۴۸۱ ۴۸۲ ۴۸۳ ۴۸۴ ۴۸۵ ۴۸۶ ۴۸۷ ۴۸۸ ۴۸۹ ۴۹۰ ۴۹۱ ۴۹۲ ۴۹۳ ۴۹۴ ۴۹۵ ۴۹۶ ۴۹۷ ۴۹۸ ۴۹۹ ۵۰۰ ۵۰۱ ۵۰۲ ۵۰۳ ۵۰۴ ۵۰۵ ۵۰۶ ۵۰۷ ۵۰۸ ۵۰۹ ۵۱۰ ۵۱۱ ۵۱۲ ۵۱۳ ۵۱۴ ۵۱۵ ۵۱۶ ۵۱۷ ۵۱۸ ۵۱۹ ۵۲۰ ۵۲۱ ۵۲۲ ۵۲۳ ۵۲۴ ۵۲۵ ۵۲۶ ۵۲۷ ۵۲۸ ۵۲۹ ۵۳۰ ۵۳۱ ۵۳۲ ۵۳۳ ۵۳۴ ۵۳۵ ۵۳۶ ۵۳۷ ۵۳۸ ۵۳۹ ۵۴۰ ۵۴۱ ۵۴۲ ۵۴۳ ۵۴۴ ۵۴۵ ۵۴۶ ۵۴۷ ۵۴۸ ۵۴۹ ۵۵۰ ۵۵۱ ۵۵۲ ۵۵۳ ۵۵۴ ۵۵۵ ۵۵۶ ۵۵۷ ۵۵۸ ۵۵۹ ۵۶۰ ۵۶۱ ۵۶۲ ۵۶۳ ۵۶۴ ۵۶۵ ۵۶۶ ۵۶۷ ۵۶۸ ۵۶۹ ۵۷۰ ۵۷۱ ۵۷۲ ۵۷۳ ۵۷۴ ۵۷۵ ۵۷۶ ۵۷۷ ۵۷۸ ۵۷۹ ۵۸۰ ۵۸۱ ۵۸۲ ۵۸۳ ۵۸۴ ۵۸۵ ۵۸۶ ۵۸۷ ۵۸۸ ۵۸۹ ۵۹۰ ۵۹۱ ۵۹۲ ۵۹۳ ۵۹۴ ۵۹۵ ۵۹۶ ۵۹۷ ۵۹۸ ۵۹۹ ۶۰۰ ۶۰۱ ۶۰۲ ۶۰۳ ۶۰۴ ۶۰۵ ۶۰۶ ۶۰۷ ۶۰۸ ۶۰۹ ۶۱۰ ۶۱۱ ۶۱۲ ۶۱۳ ۶۱۴ ۶۱۵ ۶۱۶ ۶۱۷ ۶۱۸ ۶۱۹ ۶۲۰ ۶۲۱ ۶۲۲ ۶۲۳ ۶۲۴ ۶۲۵ ۶۲۶ ۶۲۷ ۶۲۸ ۶۲۹ ۶۳۰ ۶۳۱ ۶۳۲ ۶۳۳ ۶۳۴ ۶۳۵ ۶۳۶ ۶۳۷ ۶۳۸ ۶۳۹ ۶۴۰ ۶۴۱ ۶۴۲ ۶۴۳ ۶۴۴ ۶۴۵ ۶۴۶ ۶۴۷ ۶۴۸ ۶۴۹ ۶۵۰ ۶۵۱ ۶۵۲ ۶۵۳ ۶۵۴ ۶۵۵ ۶۵۶ ۶۵۷ ۶۵۸ ۶۵۹ ۶۶۰ ۶۶۱ ۶۶۲ ۶۶۳ ۶۶۴ ۶۶۵ ۶۶۶ ۶۶۷ ۶۶۸ ۶۶۹ ۶۷۰ ۶۷۱ ۶۷۲ ۶۷۳ ۶۷۴ ۶۷۵ ۶۷۶ ۶۷۷ ۶۷۸ ۶۷۹ ۶۸۰ ۶۸۱ ۶۸۲ ۶۸۳ ۶۸۴ ۶۸۵ ۶۸۶ ۶۸۷ ۶۸۸ ۶۸۹ ۶۹۰ ۶۹۱ ۶۹۲ ۶۹۳ ۶۹۴ ۶۹۵ ۶۹۶ ۶۹۷ ۶۹۸ ۶۹۹ ۷۰۰ ۷۰۱ ۷۰۲ ۷۰۳ ۷۰۴ ۷۰۵ ۷۰۶ ۷۰۷ ۷۰۸ ۷۰۹ ۷۱۰ ۷۱۱ ۷۱۲ ۷۱۳ ۷۱۴ ۷۱۵ ۷۱۶ ۷۱۷ ۷۱۸ ۷۱۹ ۷۲۰ ۷۲۱ ۷۲۲ ۷۲۳ ۷۲۴ ۷۲۵ ۷۲۶ ۷۲۷ ۷۲۸ ۷۲۹ ۷۳۰ ۷۳۱ ۷۳۲ ۷۳۳ ۷۳۴ ۷۳۵ ۷۳۶ ۷۳۷ ۷۳۸ ۷۳۹ ۷۴۰ ۷۴۱ ۷۴۲ ۷۴۳ ۷۴۴ ۷۴۵ ۷۴۶ ۷۴۷ ۷۴۸ ۷۴۹ ۷۵۰ ۷۵۱ ۷۵۲ ۷۵۳ ۷۵۴ ۷۵۵ ۷۵۶ ۷۵۷ ۷۵۸ ۷۵۹ ۷۶۰ ۷۶۱ ۷۶۲ ۷۶۳ ۷۶۴ ۷۶۵ ۷۶۶ ۷۶۷ ۷۶۸ ۷۶۹ ۷۷۰ ۷۷۱ ۷۷۲ ۷۷۳ ۷۷۴ ۷۷۵ ۷۷۶ ۷۷۷ ۷۷۸ ۷۷۹ ۷۸۰ ۷۸۱ ۷۸۲ ۷۸۳ ۷۸۴ ۷۸۵ ۷۸۶ ۷۸۷ ۷۸۸ ۷۸۹ ۷۹۰ ۷۹۱ ۷۹۲ ۷۹۳ ۷۹۴ ۷۹۵ ۷۹۶ ۷۹۷ ۷۹۸ ۷۹۹ ۸۰۰ ۸۰۱ ۸۰۲ ۸۰۳ ۸۰۴ ۸۰۵ ۸۰۶ ۸۰۷ ۸۰۸ ۸۰۹ ۸۱۰ ۸۱۱ ۸۱۲ ۸۱۳ ۸۱۴ ۸۱۵ ۸۱۶ ۸۱۷ ۸۱۸ ۸۱۹ ۸۲۰ ۸۲۱ ۸۲۲ ۸۲۳ ۸۲۴ ۸۲۵ ۸۲۶ ۸۲۷ ۸۲۸ ۸۲۹ ۸۳۰ ۸۳۱ ۸۳۲ ۸۳۳ ۸۳۴ ۸۳۵ ۸۳۶ ۸۳۷ ۸۳۸ ۸۳۹ ۸۴۰ ۸۴۱ ۸۴۲ ۸۴۳ ۸۴۴ ۸۴۵ ۸۴۶ ۸۴۷ ۸۴۸ ۸۴۹ ۸۵۰ ۸۵۱ ۸۵۲ ۸۵۳ ۸۵۴ ۸۵۵ ۸۵۶ ۸۵۷ ۸۵۸ ۸۵۹ ۸۶۰ ۸۶۱ ۸۶۲ ۸۶۳ ۸۶۴ ۸۶۵ ۸۶۶ ۸۶۷ ۸۶۸ ۸۶۹ ۸۷۰ ۸۷۱ ۸۷۲ ۸۷۳ ۸۷۴ ۸۷۵ ۸۷۶ ۸۷۷ ۸۷۸ ۸۷۹ ۸۸۰ ۸۸۱ ۸۸۲ ۸۸۳ ۸۸۴ ۸۸۵ ۸۸۶ ۸۸۷ ۸۸۸ ۸۸۹ ۸۹۰ ۸۹۱ ۸۹۲ ۸۹۳ ۸۹۴ ۸۹۵ ۸۹۶ ۸۹۷ ۸۹۸ ۸۹۹ ۹۰۰ ۹۰۱ ۹۰۲ ۹۰۳ ۹۰۴ ۹۰۵ ۹۰۶ ۹۰۷ ۹۰۸ ۹۰۹ ۹۱۰ ۹۱۱ ۹۱۲ ۹۱۳ ۹۱۴ ۹۱۵ ۹۱۶ ۹۱۷ ۹۱۸ ۹۱۹ ۹۲۰ ۹۲۱ ۹۲۲ ۹۲۳ ۹۲۴ ۹۲۵ ۹۲۶ ۹۲۷ ۹۲۸ ۹۲۹ ۹۳۰ ۹۳۱ ۹۳۲ ۹۳۳ ۹۳۴ ۹۳۵ ۹۳۶ ۹۳۷ ۹۳۸ ۹۳۹ ۹۴۰ ۹۴۱ ۹۴۲ ۹۴۳ ۹۴۴ ۹۴۵ ۹۴۶ ۹۴۷ ۹۴۸ ۹۴۹ ۹۵۰ ۹۵۱ ۹۵۲ ۹۵۳ ۹۵۴ ۹۵۵ ۹۵۶ ۹۵۷ ۹۵۸ ۹۵۹ ۹۶۰ ۹۶۱ ۹۶۲ ۹۶۳ ۹۶۴ ۹۶۵ ۹۶۶ ۹۶۷ ۹۶۸ ۹۶۹ ۹۷۰ ۹۷۱ ۹۷۲ ۹۷۳ ۹۷۴ ۹۷۵ ۹۷۶ ۹۷۷ ۹۷۸ ۹۷۹ ۹۸۰ ۹۸۱ ۹۸۲ ۹۸۳ ۹۸۴ ۹۸۵ ۹۸۶ ۹۸۷ ۹۸۸ ۹۸۹ ۹۹۰ ۹۹۱ ۹۹۲ ۹۹۳ ۹۹۴ ۹۹۵ ۹۹۶ ۹۹۷ ۹۹۸ ۹۹۹ ۱۰۰۰ ۱۰۰۱ ۱۰۰۲ ۱۰۰۳ ۱۰۰۴ ۱۰۰۵ ۱۰۰۶ ۱۰۰۷ ۱۰۰۸ ۱۰۰۹ ۱۰۱۰ ۱۰۱۱ ۱۰۱۲ ۱۰۱۳ ۱۰۱۴ ۱۰۱۵ ۱۰۱۶ ۱۰۱۷ ۱۰۱۸ ۱۰۱۹ ۱۰۲۰ ۱۰۲۱ ۱۰۲۲ ۱۰۲۳ ۱۰۲۴ ۱۰۲۵ ۱۰۲۶ ۱۰۲۷ ۱۰۲۸ ۱۰۲۹ ۱۰۳۰ ۱۰۳۱ ۱۰۳۲ ۱۰۳۳ ۱۰۳۴ ۱۰۳۵ ۱۰۳۶ ۱۰۳۷ ۱۰۳۸ ۱۰۳۹ ۱۰۴۰ ۱۰۴۱ ۱۰۴۲ ۱۰۴۳ ۱۰۴۴ ۱۰۴۵ ۱۰۴۶ ۱۰۴۷ ۱۰۴۸ ۱۰۴۹ ۱۰۵۰ ۱۰۵۱ ۱۰۵۲ ۱۰۵۳ ۱۰۵۴ ۱۰۵۵ ۱۰۵۶ ۱۰۵۷ ۱۰۵۸ ۱۰۵۹ ۱۰۶۰ ۱۰۶۱ ۱۰۶۲ ۱۰۶۳ ۱۰۶۴ ۱۰۶۵ ۱۰۶۶ ۱۰۶۷ ۱۰۶۸ ۱۰۶۹ ۱۰۷۰ ۱۰۷۱ ۱۰۷۲ ۱۰۷۳ ۱۰۷۴ ۱۰۷۵ ۱۰۷۶ ۱۰۷۷ ۱۰۷۸ ۱۰۷۹ ۱۰۸۰ ۱۰۸۱ ۱۰۸۲ ۱۰۸۳ ۱۰۸۴ ۱۰۸۵ ۱۰۸۶ ۱۰۸۷ ۱۰۸۸ ۱۰۸۹ ۱۰۹۰ ۱۰۹۱ ۱۰۹۲ ۱۰۹۳ ۱۰۹۴ ۱۰۹۵ ۱۰۹۶ ۱۰۹۷ ۱۰۹۸ ۱۰۹۹ ۱۱۰۰ ۱۱۰۱ ۱۱۰۲ ۱۱۰۳ ۱۱۰۴ ۱۱۰۵ ۱۱۰۶ ۱۱۰۷ ۱۱۰۸ ۱۱۰۹ ۱۱۱۰ ۱۱۱۱ ۱۱۱۲ ۱۱۱۳ ۱۱۱۴ ۱۱۱۵ ۱۱۱۶ ۱۱۱۷ ۱۱۱۸ ۱۱۱۹ ۱۱۲۰ ۱۱۲۱ ۱۱۲۲ ۱۱۲۳ ۱۱۲۴ ۱۱۲۵ ۱۱۲۶ ۱۱۲۷ ۱۱۲۸ ۱۱۲۹ ۱۱۳۰ ۱۱۳۱ ۱۱۳۲ ۱۱۳۳ ۱۱۳۴ ۱۱۳۵ ۱۱۳۶ ۱۱۳۷ ۱۱۳۸ ۱۱۳۹ ۱۱۴۰ ۱۱۴۱ ۱۱۴۲ ۱۱۴۳ ۱۱۴۴ ۱۱۴۵ ۱۱۴۶ ۱۱۴۷ ۱۱۴۸ ۱۱۴۹ ۱۱۵۰ ۱۱۵۱ ۱۱۵۲ ۱۱۵۳ ۱۱۵۴ ۱۱۵۵ ۱۱۵۶ ۱۱۵۷ ۱۱۵۸ ۱۱۵۹ ۱۱۶۰ ۱۱۶۱ ۱۱۶۲ ۱۱۶۳ ۱۱۶۴ ۱۱۶۵ ۱۱۶۶ ۱۱۶۷ ۱۱۶۸ ۱۱۶۹ ۱۱۷۰ ۱۱۷۱ ۱۱۷۲ ۱۱۷۳ ۱۱۷۴ ۱۱۷۵ ۱۱۷۶ ۱۱۷۷ ۱۱۷۸ ۱۱۷۹ ۱۱۸۰ ۱۱۸۱ ۱۱۸۲ ۱۱۸۳ ۱۱۸۴ ۱۱۸۵ ۱۱۸۶ ۱۱۸۷ ۱۱۸۸ ۱۱۸۹ ۱۱۹۰ ۱۱۹۱ ۱۱۹۲ ۱۱۹۳ ۱۱۹۴ ۱۱۹۵ ۱۱۹۶ ۱۱۹۷ ۱۱۹۸ ۱۱۹۹ ۱۲۰۰ ۱۲۰۱ ۱۲۰۲ ۱۲۰۳ ۱۲۰۴ ۱۲۰۵ ۱۲۰۶ ۱۲۰۷ ۱۲۰۸ ۱۲۰۹ ۱۲۱۰ ۱۲۱۱ ۱۲۱۲ ۱۲۱۳ ۱۲۱۴ ۱۲۱۵ ۱۲۱۶ ۱۲۱۷ ۱۲۱۸ ۱۲۱۹ ۱۲۲۰ ۱۲۲۱ ۱۲۲۲ ۱۲۲۳ ۱۲۲۴ ۱۲۲۵ ۱۲۲۶ ۱۲۲۷ ۱۲۲۸ ۱۲۲۹ ۱۲۳۰ ۱۲۳۱ ۱۲۳۲ ۱۲۳۳ ۱۲۳۴ ۱۲۳۵ ۱۲۳۶ ۱۲۳۷ ۱۲۳۸ ۱۲۳۹ ۱۲۴۰ ۱۲۴۱ ۱۲۴۲ ۱۲۴۳ ۱۲۴۴ ۱۲۴۵ ۱۲۴۶ ۱۲۴۷ ۱۲۴۸ ۱۲۴۹ ۱۲۵۰ ۱۲۵۱ ۱۲۵۲ ۱۲۵۳ ۱۲۵۴ ۱۲۵۵ ۱۲۵۶ ۱۲۵۷ ۱۲۵۸ ۱۲۵۹ ۱۲۶۰ ۱۲۶۱ ۱۲۶۲ ۱۲۶۳ ۱۲۶۴ ۱۲۶۵ ۱۲۶۶ ۱۲۶۷ ۱۲۶۸ ۱۲۶۹ ۱۲۷۰ ۱۲۷۱ ۱۲۷۲ ۱۲۷۳ ۱۲۷۴ ۱۲۷۵ ۱۲۷۶ ۱۲۷۷ ۱۲۷۸ ۱۲۷۹ ۱۲۸۰ ۱۲۸۱ ۱۲۸۲ ۱۲۸۳ ۱۲۸۴ ۱۲۸۵ ۱۲۸۶ ۱۲۸۷ ۱۲۸۸ ۱۲۸۹ ۱۲۹۰ ۱۲۹۱ ۱۲۹۲ ۱۲۹۳ ۱۲۹۴ ۱۲۹۵ ۱۲۹۶ ۱۲۹۷ ۱۲۹۸ ۱۲۹۹ ۱۳۰۰ ۱۳۰۱ ۱۳۰۲ ۱۳۰۳ ۱۳۰۴ ۱۳۰۵ ۱۳۰۶ ۱۳۰۷ ۱۳۰۸ ۱۳۰۹ ۱۳۱۰ ۱۳۱۱ ۱۳۱۲ ۱۳۱۳ ۱۳۱۴ ۱۳۱۵ ۱۳۱۶ ۱۳۱۷ ۱۳۱۸ ۱۳۱۹ ۱۳۲۰ ۱۳۲۱ ۱۳۲۲ ۱۳۲۳ ۱۳۲۴ ۱۳۲۵ ۱۳۲۶ ۱۳۲۷ ۱۳۲۸ ۱۳۲۹ ۱۳۳۰ ۱۳۳۱ ۱۳۳۲ ۱۳۳۳ ۱۳۳۴ ۱۳۳۵ ۱۳۳۶ ۱۳۳۷ ۱۳۳۸ ۱۳۳۹ ۱۳۴۰ ۱۳۴۱ ۱۳۴۲ ۱۳۴۳ ۱۳۴۴ ۱۳۴۵ ۱۳۴۶ ۱۳۴۷ ۱۳۴۸ ۱۳۴۹ ۱۳۵۰ ۱۳۵۱ ۱۳۵۲ ۱۳۵۳ ۱۳۵۴ ۱۳۵۵ ۱۳۵۶ ۱۳۵۷ ۱۳۵۸ ۱۳۵۹ ۱۳۶۰ ۱۳۶۱ ۱۳۶۲ ۱۳۶۳ ۱۳۶۴ ۱۳۶۵ ۱۳۶۶ ۱۳۶۷ ۱۳۶۸ ۱۳۶۹ ۱۳۷۰ ۱۳۷۱ ۱۳۷۲ ۱۳۷۳ ۱۳۷۴ ۱۳۷۵ ۱۳۷۶ ۱۳۷۷ ۱۳۷۸ ۱۳۷۹ ۱۳۸۰ ۱۳۸۱ ۱۳۸۲ ۱۳۸۳ ۱۳۸۴ ۱۳۸۵ ۱۳۸۶ ۱۳۸۷ ۱۳۸۸ ۱۳۸۹ ۱۳۹۰ ۱۳۹۱ ۱۳۹۲ ۱۳۹۳ ۱۳۹۴ ۱۳۹۵ ۱۳۹۶ ۱۳۹۷ ۱۳۹۸ ۱۳۹۹ ۱۴۰۰ ۱۴۰۱ ۱۴۰۲ ۱۴۰۳ ۱۴۰۴ ۱۴۰۵ ۱۴۰۶ ۱۴۰۷ ۱۴۰۸ ۱۴۰۹ ۱۴۱۰ ۱۴۱۱ ۱۴۱۲ ۱۴۱۳ ۱۴۱۴ ۱۴۱۵ ۱۴۱۶ ۱۴۱۷ ۱۴۱۸ ۱۴۱۹ ۱۴۲۰ ۱۴۲۱ ۱۴۲۲ ۱۴۲۳ ۱۴۲۴ ۱۴۲۵ ۱۴۲۶ ۱۴۲۷ ۱۴۲۸ ۱۴۲۹ ۱۴۳۰ ۱۴۳۱ ۱۴۳۲ ۱۴۳۳ ۱۴۳۴ ۱۴۳۵ ۱۴۳۶ ۱۴۳۷ ۱۴۳۸ ۱۴۳۹ ۱۴۴۰ ۱۴۴۱ ۱۴۴۲ ۱۴۴۳ ۱۴۴۴ ۱۴۴۵ ۱۴۴۶ ۱۴۴۷ ۱۴۴۸ ۱۴۴۹ ۱۴۵۰ ۱۴۵۱ ۱۴۵۲ ۱۴۵۳ ۱۴۵۴ ۱۴۵۵ ۱۴۵۶ ۱۴۵۷ ۱۴۵۸ ۱۴۵۹ ۱۴۶۰ ۱۴۶۱ ۱۴۶۲ ۱۴۶۳ ۱۴۶۴ ۱۴۶۵ ۱۴۶۶ ۱۴۶۷ ۱۴۶۸ ۱۴۶۹ ۱۴۷۰ ۱۴۷۱ ۱۴۷۲ ۱۴۷۳ ۱۴۷۴ ۱۴۷۵ ۱۴۷۶ ۱۴۷۷ ۱۴۷۸ ۱۴۷۹ ۱۴۸۰ ۱۴۸۱ ۱۴۸۲ ۱۴۸۳ ۱۴۸۴ ۱۴۸۵ ۱۴۸۶ ۱۴۸۷ ۱۴۸۸ ۱۴۸۹ ۱۴۹۰ ۱۴۹۱ ۱۴۹۲ ۱۴۹۳ ۱۴۹۴ ۱۴۹۵ ۱۴۹۶ ۱۴۹۷ ۱۴۹۸ ۱۴۹۹ ۱۵۰۰ ۱۵۰۱ ۱۵۰۲ ۱۵۰۳ ۱۵۰۴ ۱۵۰۵ ۱۵۰۶ ۱۵۰۷ ۱۵۰۸ ۱۵۰۹ ۱۵۱۰ ۱۵۱۱ ۱۵۱۲ ۱۵۱۳ ۱۵۱۴ ۱۵۱۵ ۱۵۱۶ ۱۵۱۷ ۱۵۱۸ ۱۵۱۹ ۱۵۲۰ ۱۵۲۱ ۱۵۲۲ ۱۵۲۳ ۱۵۲۴ ۱۵۲۵ ۱۵۲۶ ۱۵۲۷ ۱۵۲۸ ۱۵۲۹ ۱۵۳۰ ۱۵۳۱ ۱۵۳۲ ۱۵۳۳ ۱۵۳۴ ۱۵۳۵ ۱۵۳۶ ۱۵۳۷ ۱۵۳۸ ۱۵۳۹ ۱۵۴۰ ۱۵۴۱ ۱۵۴۲ ۱۵۴۳ ۱۵۴۴ ۱۵۴۵ ۱۵۴۶ ۱۵۴۷ ۱۵۴۸ ۱۵۴۹ ۱۵۵۰ ۱۵۵۱ ۱۵۵۲ ۱۵۵۳ ۱۵۵۴ ۱۵۵۵ ۱۵۵۶ ۱۵۵۷ ۱۵۵۸ ۱۵۵۹ ۱۵۶۰ ۱۵۶۱ ۱۵۶۲ ۱۵۶۳ ۱۵۶۴ ۱۵۶۵ ۱۵۶۶ ۱۵۶۷ ۱۵۶۸ ۱۵

کثیف کو گنجائش نہیں ملتی مگر اوس جسم کثیف کے مکان میں دوسرے جسم لطیف کا مکان بھی ہوتا ہے لہذا جسم کثیف کے ساتھ جسم لطیف بلا مزاحمت رہ سکتا ہے جیسے کہ ہوا و نور کی مثال ابھی گزر چکی اور حاکم نے ابن عباس سے جو یہ روایت کی ہے کہ ملائک حاملان عرش استقر کبیر احبۃ اور عظیم الوجود ہیں۔ کہ سر او کافران کبیر عرش معلیٰ کے ہے اور قدم اونکے تحت اثرے بین ہیں اسی کے طرف اشارہ ہے کیونکہ اس حدیث سے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ اگر عرش تا تحت اثری یعنی تمام دنیا میں حاملان عرش کا وجود سیرانی کر گر گیا ہے پس باوجود اس سیرانی کے اس میں حلول سیرانی نہیں پایا جاتا کیونکہ حلول سیرانی میں تقسیم محل سے حال کی تقسیم لازم آتی ہے اور ان حاملان عرش کے وجود سیرانی میں بحلول سیرانی نہیں ہے کیونکہ تمام اجزائے عالم کی تفریق و تجزئہ اور اس کا حدوث و زوال ظاہر ہے جس کا اثر حاملان عرش کے وجود پر نہیں پڑتا تو پھر اوس ذات مطلق کی قرب و احاطت ذاتی کے نسبت اس عالم کی تجزیے و تقسیم و حلول و اتحاد اور حدوث و زوال کے دخل کا خیال ہی باطل ہے کیونکہ ذات اللہ تعالیٰ کی لامکانی ہی لہذا اشیا و مکانی کے حوادث کا اثر ذات لامکانی کے طرف عود ہی نہیں کر سکتا جیسے کہ مکان اجسام کے عوارضات مکان ارواح کے طرف راجع نہیں ہو سکتے در حالیکہ اجسام کو مکان ارواح میں دخل نہیں ہے تو پھر اجسام و ارواح کا دخل لامکان میں کیونکر ممکن و معقول ہو گا۔

حدیث صحیح میں وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ میں جبریل کو درمیان آسمان و زمین کے ایک زرین کرسی پر بیٹھا سوا دیکھا کہ اس کی

میکل تمام کنارہ آسمان کو گہیری تھی الحدیث پس اس سے حضرت جبریل علیہ السلام کی ذاتی عظمت ظاہر ہے باوجودیکہ اونکے وجود سے زمین و آسمان بھر گیا تھا مگر کسی چیز کے ہٹانے یا دوسرے مقام پر کرہ زمین کو منتقل کرنے کی ضرورت نہیں پڑی بلکہ زمین سے آسمان تک کے چیزیں جہاں سے خود رہ کر یہ تمام اشیاء بغیر ملول و استعاد کے ذات جبریل سے سہا گئے تھے تو اب اوس وجود مطلق کی احاطت پر غور کرو کہ اوسکا وجود باوجود ایسا لطیف ہے کہ ارواح کی لطافت کو اوس سے کچھ نسبت ہی نہیں تو پھر اوسکی ذاتی احاطت و وسعت و قربت کے لئے یہ اجسام و ارواح کیونکہ نافع و مزاحم ہو سکتے ہیں بیجان ربک رب العزت عما یصفون۔

جبکہ ان جملہ مثالوں کو عمیق نظر سے دیکھا جاوے تو غالباً وہ شبہ بھی مرتفع ہو جائیگا جو اس قربت و احاطت کی وجہ سے ذات مطلق کسی شے کی برائی کے اثر سے متاثر نہیں ہو سکتی جبکہ ہم بنور بصیرت یہہ ادراک کرتے ہیں کہ جسم کے ساتھ روح کی قربت و احاطت سے ذات روح کی خون و صفراء و بلغم و سودا کے رنگوں سے لون نہیں ہوتی یا کسی اخلاط کے اوصاف سے موصوف اور امعا کی غلاطت سے متعفن نہیں ہو سکتی ہے یا بحس ظاہر ہی مشاہدہ کرتے ہیں کہ تمام ہشیا کے ساتھ باوصف احاطت نور کے ذات نور کی نہ کسی خوشبوئی سے مسطر ہوتی ہو اور نہ بدبوئی سے متعفن تو پھر اوس ذات مطلق کی قرب و احاطت کے نسبت یہ نا پاک شبہ کیونکر صحیح تصور ہو سکتا ہے۔ چہ نسبت خاک را بعالم پاک۔

اصل تو یہ ہے حسن و قبح اور نیک و بد کی یہ نسبتیں باہم دو چیزوں کے مقابلہ میں

پائے جانے میں مثلاً سرخ و سیاہ دو رنگ میں رنگ سرخ بمقابلہ رنگ سیاہ کے بہتر ہے یا رنگ سیاہ بمقابلہ رنگ سرخ کے بدتر ہے غرض نیک و بد دو چیزوں میں باہمی نسبتوں کے اعتبارات میں جسکا اثر نوری پر نہیں پڑتا حالانکہ نور کی احاطت رنگ سیاہ و سرخ ہر دو کے ساتھ متاخری ہے اور اس قریب و میعت نور کے وجہ ہی سے رنگ سرخ و سیاہ دو نون ظاہر ہیں باوجود اسکے نور فی نفسہ ان دو نون سرخ و سیاہ رنگوں کی باہمی نسبت خیر و شر سے مستثنیٰ ہے یعنی رنگ سرخ کی اچھائی یا رنگ سیاہ کی برائی بلکہ کسی ایک رنگ کے بہتر سے دامن نور فی حد ذاتہ پاک ہے۔ لجامی قدس سرہ السامی ۔

چون خور ز سرخ خود جهان آرید بر یک و پلید اگر تباید شاید  
 نے نور وے از سرچ پلید آلاید نے پاکئی او سرچ پاک نہ شاید  
 حکیم علی الاطلاق نے اپنے مخلوقات میں خیر و شر یا نیک و بد کی نسبت کے  
 خلق میں بھی ایک نسبت ہی دقیق حکمت رکھی ہے اور یہی حکمت اسرارِ جبر و قدر  
 سے ایک بڑا سہرا ہے لیکن افسوس کہ یہ محل ان اسرار کے اظہار کا متحمل  
 نہیں رسالہ خیر الاسرار میں کس قدر اسکی تصریح کی گئی ہے یا این بہ خوف ہے کہ  
 جعفرین نے یہاں لکھا ہے او سکو بھی اکثر لوگ نہ سمجھتے موردِ طعن و معص  
 اعتراف نہ ہوئے تھے۔ ربنا لا تضحی قلوبنا بعد اذ هدیتنا و هد لنا من لدنا ذلک  
 و حمدنا ذلک انت الہو اب یہاں فہم سلیم کو اس امر کے تسلیم کے لئے اسبقہ نفہم  
 کافی و دافی ہے کہ بیشک حق سبحانہ تعالیٰ خالق خیر و شر ہے پس بطرح اس  
 فعلِ خلقِ شر کی وجہ سے اس ذاتِ مطلق کے طرفِ شر کی نسبت صحیح نہیں ہو سکتی

یعنی وہ شریعہ و ظالم نہیں کہلا سکتا اسبطرح اس صفت سے بہت کی وجہ سے کسی  
 شے کی نسبت اس کے ذات پاک کے طرف عاید نہیں ہو سکتی یعنی وہ معاذ اللہ متغیر  
 و گندہ نہیں ہو سکتا یا ان کے قبل از خلق کے ان تمام حقایق اشیائی کریمہ و نجس کے  
 ساتھ معیت علی مع الذل و احتیاج اصل ہونیکی صورت میں بطرح اوم کے بد اثر سے  
 وہ ذات باری تعالیٰ مع تقدس نفسی اور سیطرہ بعد از خلق کے بھی باوجود معیت ذاتی مع  
 العلم کے وہ متروہ و متعالی ہے اسی کے طرف امام سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے  
 اپنی اوس تقریر میں اشارہ کیا ہے جو اسکے سابق گذر چکی ہے اگر کوئی غور کرے تو  
 ہوتا ہے کہ اوس تقریر میں مکرر غور کرے اور سمجھے۔

اعتبار ضمن مذکور کے بعد مولوی صاحب نے پھر یہ دو شبہ بیان فرمائے ہیں کہ  
 عرض اس پلید مدعی کو اتنا علم و فہم بھی نہ ہو گا کہ صحیح حدیثوں سے ثابت ہے اور مشہور کہ  
 خدا کے اور جبریل اور اسرافیل وغیرہا مقرب فرشتوں کے درمیان ہزاروں  
 پروں کے ہونے ہیں سو کیا یہ جدائی فاصلہ کی جدائی نہیں جب ایسے مقرب  
 فرشتوں میں جدائی فاصلہ کی ثابت ہو تو ہم خاکوں سے فاصلہ کی جدائی نہیں  
 کہنا عجیب و غریب علم ہے اور بھی جب انبیاء علیہ السلام میں اور خدا میں  
 فاصلہ ثابت نہ ہو اور خدا اور انبیاء علیہم السلام دونوں ملے ہوئے اور بے فصل  
 رہیں تو پھر جبریل کا واسطہ کیا رہا اور وحی کا لانا کہاں سے ہوا اور کیا ہو گا انتہی  
 واضح ضمیر مشہور ہے جبکہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ میں فاصلہ کی جدائی ہے تو پھر جبریل  
 علیہ السلام کو مقرب فرشتہ کہنا بھی صحیح نہ ہو گا کیونکہ بقول مولوی صاحب اللہ تعالیٰ  
 عرش کے اوپر فاصلہ ہے نہ اسے اور حدیث دلو سے ثابت ہے کہ عرش کی موشان

پانسو برس کی راہ ہے اور عرش سے ساتویں آسمان کی مسافت بھی پانسو برس  
 کی راہ ہے اور جبریل کا مقام نو ساتویں آسمان پر ہے تو کم از کم اللہ تعالیٰ  
 اور جبریل کے درمیان دو ہزار برس کی مسافت ہوگی تو پھر جبریل علی نبیہ وعلیہ السلام  
 کو خدا کا مقرب کہنا ہی صحیح نہ ہوگا کیونکہ مولوی صاحب نے اللہ تعالیٰ کے قرب ذاتی  
 کی نفی بعد مکاتی کے مقابلہ میں کی ہے لہذا حق وخلق کے درمیان فاصلہ مکانی  
 کو ثابت کیا ہے خیر جبریل کے مقابلہ میں جسکا مستقر آسمان ہفتم ہے انبیاء علیہم السلام  
 کو خدا کے مقرب کہنا تو جائز نہ ہونا چاہئے کیونکہ انکا قیام زمین پر ہے لہذا انکا  
 محل قیام خدا کی ذات سے تو کوئی لون ہزار برس کی راہ کے فاصلہ پر واقع ہے  
 یہ تو ایک نزاع لفظی تھی اس سے ہم قطع نظر کر کے اس تقرب کی حقیقت معنی کے  
 طرف رجوع کرتے ہیں کہ ملائکہ اور انبیاء کا قرب بمقابلہ بعد مکاتی کے نہیں ہے اور  
 نہ باعتبار قطع مسافت کے ہے بلکہ اس کے قرب ذاتی کی نسبت ملائکہ و انبیاء وغیرہ  
 کے ساتھ مساوی ہے اور باوجود اس قرب کے حاجت جبریل کا اس کے دور سمجھنے  
 کا بہت بڑا سبب ہے کیونکہ یہ بعد بوجہ عدم انکشاف نسبت قرب الہی کے  
 واقع ہوا ہے جیسا کہ کسی بزرگ کا قول ہے کہ وہ خواب لالہ زہر م قرب مرادور انگنہ  
 ورنہ نزدیک تر از دوست کسیہیچ نہید - پس اس سے معلوم ہوا کہ خدا تعالیٰ  
 کا یہ تقرب بندہ کو فضل اقام اور قطع مسافت مکانی سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ  
 جبریل کی رفع ہونے سے بندہ اللہ تعالیٰ کے قریب ہو جاتا ہے چنانچہ  
 اس حدیث قدسی میں اسی کے طرف اشارہ ہے کہ انا عند ظن عبدی بی  
 یعنی میں بندہ کے ادس علم کے نزدیک ہوں جو میرے نسبت رکھتا ہے

لہذا جس قدر یہ حجاب جیل کا مرتفع ہوتا جاوے گا اوس قدر اوس ذلت و حقارت کی  
 قبت کا علم حاصل ہوتا رہے گا پس باعتبار اس علم و کشف نسبت رب متعالیٰ  
 کے وہ خدا کا مقرب بندہ کہلاوے گا چونکہ انبیاء علیہم السلام اور ملائکہ کا علم و کشف  
 کامل ہوتا ہے لہذا انہی خدا کے مقرب بندے کہلاتے ہیں۔

اب ہم اول پر دہائے نوح کی کچھ تفصیل بیان کرتے ہیں جو خدا اور ملائکہ مقربین  
 کے درمیان حائل ہیں ظاہر ہے کہ یہ پردے کسی جسمی مادہ کے تو نہیں ہوں گے  
 کیونکہ آنحضرت نے خود فرمایا ہے کہ یہ نور پر ہے پس تاکہ اون پردوں پر  
 جسمانی ظلمت کا اطلاق نہ آوے والا اگر جسمانی پردے ہوتے تو بھی ملائکہ کے  
 لئے وہ سرگزشت واجب نہ ہوتے تھا قال اللہ تعالیٰ ایہا انکوئی ایدار کھا الموت  
 ولو کنت فی ہرج مشیدا یعنی اگر لو ہے اور فلا دے کے برج میں بند ہو سکے بیٹھو  
 یا زمین کے اندر گھس جاؤ تو ملک الموت بلا کسی مراحمت کے پہنچ کر روح قبض  
 کر کے لیجا نا ہے پس خوب غور کرو کہ ان حجب مانی میں عزرائیل علیہ السلام  
 کس طرح نفوذ کر کے ایک کافر کی پلید روح کو اوس سے باہر نکال لائے ہیں  
 ملائکہ و ارواح کی لطافت تو بہت بڑی ہوئی ہے شیاطین و جنات جو جسم  
 ناری رکھتے ہیں اجسام خاک میں کیسے درگتے ہیں یعنی جو کشف حجاب مانی  
 ہمارے جسم کے لئے واجب ہے وہ جنات کو نہیں ہے تو ملائکہ کو کیونکہ یہ تمام  
 اجسام خاکی و ناری واجب ہو سکتے ہیں تو معلوم ہوا کہ یہ حجب مانی نہیں  
 لہذا اول میں مسافت مکانی نہیں بلکہ وہ حجب نورانی عظمت و حلال کبریائی کے ہیں  
 جیسے کہ حدیث میں آیا ہے اور جبکہ طرف شیخ سعدی نے اشارہ کیا ہے کہ جسے



الٰہی کے سہرے برتر پریم — شروع تجلی بسوز دیرم  
 یعنی اپنے مقام معلوم سے جو سدرۃ المنتہی ہے سر مو بھی آگے بڑھ لگا تو تجلی  
 الٰہی کی روشنی میرے پر کو جلو دیکھی لے دو وجہ ہیں اول یہ کہ ہر ایک ملک کا  
 ایک مقام خاص ہے جیسے کہ حق سبحانہ تعالیٰ حکایت فرماتا ہے کہ وہاں اولاد  
 مقام معلوم پس کوئی ملک اپنے مقام معلوم سے تجاوز نہیں کر سکتا کیونکہ ایک کا  
 مقام دوسرے پر اعلیٰ ہے اس کو اپنے مقام ادا کرنے سے اعلیٰ میں گنجائش  
 نہیں ملتی لہذا اس کو ملک اعلیٰ کا مقام بہتر نہ جواب کے ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ  
 جبریل علیہ السلام نے مقام سدرۃ المنتہی سے آگے بڑھنے میں عجز ظاہر کیا ورنہ ان  
 یہ ہے کہ بعض مظاہر محل ظہور صفات خاص الٰہی ہیں جیسے کہ صفت استواء کے  
 ظہور کا محل خاص عرش ہے اور عرش اس مظہریت صفت اصل استواء کی  
 وجہ سے انوار عظمت و جلال کبریائی وغیرہ صفات خاص کا بھی مظہر خاص بنا ہی  
 لہذا یہ تجلیات الٰہی بارگاہ جلال میں ان ملائکہ کی رسائی کے مانع ہیں جن کا مقام  
 تحت عرش ہے لہذا ملائکہ کے لئے یہ انوار و جمیع احوال الٰہی کے مانع ہیں  
 جن کا نام حجاب ہے ہاں جبکہ اللہ جابنا ہے اس حجاب کو اوس سے اٹھا دیتا ہی  
 جیسے کہ اس کے محبوب و مقرب بندہ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں جو ان  
 حجب نورانی سے گزرے جو جبریل کے لئے مانع عروج تھے باوجود اسکے ذاتی انوار  
 کبریائی مانع رویت ذات الٰہی ہیں پس جیسے کہ ذات آفتاب کی شدت نورانیت  
 ذاتی ہی حجاب رویت ذات آفتاب ہے اسی طرح اوس ذات مطہرہ کی ذاتی  
 عظمت و جلال مانع معرفت ہے جس کے ادراک میں دیدہ بصیرت خیرہ و کو رہے پس

اس حجب غفلت و جلال ذاتی الہی کو شارع نے رواں الکبریا سے بھی تعبیر فرمایا ہے  
 یعنی حدیث صحیح میں آیا ہے کہ لا ینظر وافی نہ ہو عز وجل لا یرد اء الکبریا  
 الحدیث متفق علیہ یعنی جنت عدن میں نہیں دیکھینگے اپنے رہنے و جل کو سوا  
 اوس کے یا در کبریا کے الحدیث یہ حال تو عجیب مانی کے انقطاع کے  
 بعد عالم آخرت کا ہے مگر دنیا میں حجب مانی کی وجہ سے رواں کبریا کی  
 رویت بھی محال ہے چنانچہ اس طرف اشارہ فرمایا ہے حق سبحانہ تعالیٰ نے فلا  
 تجلی للجبیل جعلہ ذکا و خرموسیٰ صہ قیالے جبکہ خدا تعالیٰ نے پہاڑ پر تجلی کی  
 نواد کو باپش کر دیا اور موسیٰ سے یہوش ہو کر گر پڑے پس اس حکم الہی  
 پر غور کرو یہ کیلئے تجلی اوس نور کی ہے جو پہاڑ کو ریزہ ریزہ کر ڈالی اور موسیٰ  
 علی نبیا و علیہ السلام اوسکی رویت میں تاب مقاومت نہ لاسکے کیونکہ جب  
 عالم روحانی میں اوسکے رویت کی پوری قوت نہیں ہے تو پھر عالم جسمانی سے  
 یہ حجاب نور کیونکر اٹھ سکتا ہے یہ ایک ایسا اشارہ ہے جسکی تصریح بغیر از کلمات  
 بیان کے نہیں ہو سکتی پس بیان اس قدر سمجھ لینا کافی ہے کہ اوس سرسراہ پرہ  
 جلال اور بارگاہ عزت و کمال میں بغیر از حجاب کے کسی ملک مغربا و ربیٰ مرسل کو  
 بھی علما و مشہود اقرب اصل نہیں ہو سکتا کیونکہ انسان و ملک کے علوم و  
 کشف مشہود نامہ کے لئے یہ حجب ذاتی نورانی جو عبارت ہیں اوصاف  
 جلال و کمال ذاتی سے حاجب بصرو بصیرت ہیں کبھی اٹھ نہیں سکتے اس واسطے  
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ما عرفنا الحق مع رفقا  
 یعنی جیسے کہ چاہتے ہیں مجھ کو نہیں جانا کیونکہ ذات مطلق پر کسی کا علم حاصل

نہیں کر سکتا لہذا فرمایا لا اھوی ثناء علیک انت کما اثنت علی نفسی الخایت  
یعنی میری تعریف میں نہیں کر سکتا کیونکہ جب کد ذات کی معرفت ہی محال ہے  
تو بہرہ او سکی حقیقی توصیف بھی محال ہوگی غرض اس عجز معرفت و توصیف کی وجہ  
پہی حجب عزت و جلال ذاتی ہیں اور اس ذاتی شعل کی یہاں سی مستوری ہے  
جہاں کسی ملک و انسان کے فکر کی بھی رسائی ممکن نہیں پس اللہ تعالیٰ جیسے  
کہ آپ اپنے ذات کو جانتا ہے دوسرا کوئی پیمان نہیں سکتا الحق کمال معرفت  
انسان کی یہی حد ہے کہ العجز عن درک الادراک یعنی ادراک کے ادراک  
کے پانے سے عاجزی کا ظاہر کرنا ہی ادراک ہے۔

امام غزالی احیاء میں فرماتے ہیں کہ وہو ان احد الاقسام اذ کل الانعام  
عن ادراکہ ومن جملته الروح ومن جملته بعض صفات اللہ تعالیٰ  
ولعل الاشارة الى مثله فی قوله صلی اللہ علیہ والہ وسلم ان اللہ سبحانہ  
سبعین حجاً با من نوره لو کشفھا لاحت سموات وجہہ کل من ادراکہ البصر  
یعنی پوشیدہ امور میں سے ایک قسم وہ ہے جس کے ادراک سے فہم عاجز ہوں  
اور اوستم میں روح اور بعض اللہ تعالیٰ کی صفتیں داخل ہیں اور غالباً  
اس جیسے بات کے طرف اشارہ ہے اس حدیث شریف میں کہ اللہ پاک کے  
لئے ستر پردے لحد کے ہیں اگر انکے کبولے تو اسکی ذات کی روشنی ان  
جلادین تمام چیزوں کو جو اسکی نظر کے سامنے ہوں یعنی تمام مخلوق نابود ہو جائے  
روایت کیا اس حدیث کو ابن حبان نے ابوہریرہ سے اور اسی مضمون کی  
دوسری حدیث حجاً بہ النور والذوالنور لو کشفھا لاحت سموات وجہہ کل

شئی ادراکہ بصیرۃ متفق علیہ وارد ہے جسکی شرح میں قال صاحب العین  
 والہروی وجميع الشارحين للحديث من اللغوين والمحدثين معنی سبحات  
 وجہہ نور و جلالہ و بھاوہ و اما الحجاب فاصبلہ فی اللغة المنع والسد  
 وحقیقۃ الحجاب انما تكون للاجسام المحدودۃ واللہ تعالیٰ مترا عن الجسم  
 والمحدود المراد هنا المانع من روثہ و سمي ذلك المانع نوراً و تارة لانها  
 يمنعان من الادراك في العادة لشعائهما والمراد بالوجه الذات والمراد  
 بما انتهى اليه بصيرة من خلقه جميع المخلوقات لان بصيرة سبحانہ و تعالیٰ  
 محيط بجميع الكائنات و لفظة من لبيان الجنس لا للتبعيض والتقدير لو زال  
 المانع من روثہ و هو الحجاب السمي نوراً و تارة او تجلے لخلقہ لا حرق  
 جلال ذاته جميع مخلوقاته اور کہا صاحب العین اور ہروی اور جمیع شارحین  
 حدیث اہل لغت و حدیث نے سبحات وجہ کی معنی او سکا نور اور جلال اور بھاوہ اور  
 حجاب کا اصل لغت میں منع اور ستر ہے اور حقیقی معنی حجاب کی مخصوص ہے واسطے  
 اجسام محدودہ کے اور اللہ تعالیٰ پاک ہے جسم اور حد سے اور بیان مراد اسی  
 حجاب سے وہ امر ہے جو مانع او سکے رویت کا ہے اور اس مانع کا نام نور یا نار  
 ہے لہذا واسطے کہ یہ دونوں مانع ہیں ادراک کے عادت میں بسبب اون دونوں  
 کے شعاعوں کے اور مراد وجہ سے ذات ہے اور مراد انتہا ہے نظر سے او سکے  
 اپنے خلق سے تمامی مخلوقات ہیں کیونکہ نظر اس سبحانہ تعالیٰ کی محیط ہے  
 جمیع کائنات کے لئے اس احاطت نظری سے مسافت ثابت نہیں ہوتی  
 کیونکہ حد و محدود کی نفی اس نظری احاطت کے ساتھ کر دی گئی ہے پس رفع حجب

جو عبارت سے تجلی جلالی یا تجلی نظری سے وہی سبب ہلاکت عالم ہے جسے کہو  
 طور کا حال معلوم ہے اور لفظ من کا واسطے بیان جنس کے ہے اور وسط  
 تنقیض اور تقدیر کے نہیں ہے اور مراد یہ ہے کہ اگر زایل ہو جاوے یہ  
 مانع اس کے رویت سے وہ حجاب جس کا نام نور اور زار ہے با ظاہر ہو سکتے  
 خلق پر تو البتہ جلا دیگا اوس ذات کا جلال اس کے مخلوقات کے انتہی پس ان  
 تمام بیانات و تحقیقات سے ظاہر ہوگا ان حجب نورانی میں فصل مکانی نہیں  
 ہے بلکہ یہ حجاب اوس کا ذاتی جلال ہے جس کا دوسرا نام روح الکبریا ہے  
 پس یہ روحانی کبریائی کبھی اور کسی وقت اس کے وجود سے جدا نہیں ہوتی  
 کیونکہ یہ ذاتی صفت کبریائی ہے واللہ للعلیٰ جسے کہ آفتاب جہان کا  
 ذاتی نور اور اوس کا شدہ ظہور ہی سبب خبر کی بجا عبارت و حجاب رویت ہے  
 اس طرح صفات کاملہ جلال و کبریائی حجب ذات باری میں رہنے اس ذات  
 کی کمال قربت اور اس کے نور کا شدہ ظہور ہی حجاب رویت و مانع بصورت  
 ہے ہر چند کہ وہ اقرب من حیث الودید ہے مگر اس کی دید چشم بصیرت سے بعد  
 ہے ہر چند کہ وہ نور ہے مگر اوس کا شدہ ظہور ادراک دیدہ بصارت سے دور  
 ہے گو اس کی ذات فی حد ذاتہ حجب نورانی میں مستور ہے مگر مشاقان نقاش  
 من و رائے حجاب اوس کا ظہور ہے اسی واسطے جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ  
 وآلہ وسلم سے حل رایت ربک پوچھا گیا تو آپ نے اس کے جواب میں رایت  
 نور فرمایا اور بشتیوں کی رویت بھی من و رائے حجاب نور ہوگی جس کا دوسرا  
 نام آپ نے ردا الکبریٰ کہا اور اس عالم دنیا میں باوجود کمال ظہور کے

ذات اسی حجاب نور میں مستور ہے جس کا مذکور اس آیت نور اللہ نور السموات  
والارض میں مستور ہے جس کی تفسیر مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلی نے یہ  
کی ہے کہ اگر کچھ فہمی نامل کنندگان مانع فہم از نشو و نہایت در بیان طلسم الہی  
ہماں ذات مجرودہ مقدسہ نور السموات والارض است یعنی اس کیفیت  
ظہور نور میں غور کرنے والی کی کچھ فہمی حجابہ اور اک و معرفت نہ تو خاص ظاہر  
ہے کہ وہی ذات نور السموات والارض ہے لہذا اسی نور سے تمام عالم کا  
ظہور ہے پس یہ سر ظہور ایک ایسا طلسم الہی ہے کہ اکثر اہل نظر کی نظر سے  
مستور ہے وقال الامام عبد الوہاب الشعانی فی قواعد الکشفیۃ نقل عن  
سیدی علی بن وفا فی حدیث رواہ الترمذی فی نوادر الاہول من قولہ  
ان اللہ تعالیٰ استجب عن العقول کما استجب عن الابصار وان الملائکۃ  
لا علی طلبونہ کما یتطلبونہ انتہی کما یتطلبون النور فی حجة العالی  
کذلک الملائکۃ لا علی طلبونہ فی حجة السفلیات الخ یعنی کہ ہاں امام  
عبد الوہاب شعانی نے قواعد کشفیہ میں کہہا ہے علی بن وفا نے اس  
حدیث مرفوعہ میں جس کو ترمذی نے روایت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ  
پوشیدہ ہے عقول سے جسے کہ پوشیدہ ہے نظروں سے اور طلب کرنے  
میں طار اعلیٰ او سکودیا ہی جیسا کہ دیوتا ہے ہن تم او سکویعے جیسا تم  
دیوتا ہن ہن او سکودیات میں یعنی عرش و سار پر ہر طرح طار اعلیٰ  
دیوتا ہن ہن او سکوسفلیات میں یعنی ارض و تحت الثریٰ میں انتہی۔  
پس بیانات بالا سے شبہ اول مرتفع ہو گیا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی یہ

۲  
وہابیہ

پوشیدگی بوجہ بردہ اسے نوری کے ہے نہ سبب فاصلہ و دوری کے  
اصل تو یہ ہے کہ ان حجب نوری کا عدم انکشاف ہی سبب ثبوت دوری  
ہے یہی وجہ ہے کہ مولوی صاحب نے حدیث نزول میں اتنی نزول کے  
نسبت یہ فرماتے ہیں کہ جب خدا تعالیٰ کا ہر رات میں آسمان دنیا  
پر آنا ثابت کریں تو یہ ستر بردہ نور کے اسمزئیل اور جبریل علیہما السلام  
کے اور خدا کے درمیان ہیں وہ اس وقت کہاں رہتے ہیں علامہ ابن  
خدا کا جبرئیل اور اسمزئیل علیہما السلام کے بیچ ہو جانا ثابت ہو جانا ہے الخ  
اگرچہ مولوی صاحب کے یہ سوالات فقہیری و فرضی ہیں مگر جبکہ مولوی صاحب  
کا خیال اصلی ذات حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت فوقیت انفصالی کے ساتھ  
ہے تو یہ فقہیری صورت بھی حقیقی کیفیت کے ساتھ دکھائی دیتی ہے  
حالانکہ اس نزول جسمانی و مسافت مکانی کا مفہوم خلاف حقیقت ہے کیونکہ  
یہ نوری حجب صفات جلالیہ ذاتیہ ہیں جو باوجود ذاتی احاطت و قیوت  
نامہ کے مانع رویت ہیں ہمنے اس حدیث نزول کی شرح التشریح فی التشریح  
میں کی ہے جسکے دیکھنے کے بعد ظاہر ہو جائیگا کہ باوصف نزول کے ذات  
حق سبحانہ تعالیٰ کی مقام جبرئیل و میکائیل وغیرہم علیہم السلام کے تحت نہیں  
ہو جاتی بلکہ اسکی فوقیت ذاتی جمیع ائمہ فوق و تحت پر فوق ہے جسکا ثبوت  
اسکے پیشتر ہو چکا ہے۔

مولوی صاحب کا یہ دوسرا شبہ کہ اگر خدا اور انبیاء علیہم السلام رہیں اور  
اذن میں فاصلہ کی جدائی نہ ہے تو جبرئیل کا واسطہ کیا رہا اور وحی کا اثبات

کیسا انتہی۔ اس شعبہ کا رفع حکمت خلق میں فکر کرنے سے ہو جاوے گا جس کے نسبت  
 یہ ارشاد ہے کہ اُولُو تَفْکُورٍ وَافِی خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَیَؤْتِکُمُ اللّٰهُ تَعَالٰی فِی  
 ثَوَاتٍ فِیْئَسَ کہ واحد ہے اس طرح اپنے ہر فعل میں بھی وحدانیت کا سلسلہ رکھا ہے  
 اپنے تمام عالم کے انتظام میں ایک ہی ترتیب کے اور تمام انتظام کا ایک ہی سلسلہ  
 ہے جس میں کچھ تفاوت نہیں تاکہ ترتیب و انتظام واحد ہو سکے صانع کی وحدانیت  
 پر دلیل یہ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اپنا مافی الضمیر  
 دوسرے پر ظاہر کرنے کے لئے نطق دیا مگر اس کے درمیان ہوا کو واسطہ کیا تاکہ ایک  
 انسان کی بات دوسرے کو سنانی دے مگر معنی کہ اپنے موبہ کی بات اپنے  
 کانوں سے سننے کے لئے بھی ہوا واسطہ ہوئی ہے اور اشیاء کی رویت کے  
 لئے اللہ تعالیٰ نے آنکھ دے مگر ادراک کا ذریعہ نور کو ٹھہرایا بیان تک کہ انسان  
 اپنی ہی آنکھ سے اپنے آپ کو نہیں واسطہ نور آفتاب وغیرہ کے نہیں دیکھ سکتا  
 اس طرح روح کے ادراک کے لئے حواس واسطہ ٹھہرے پس ظاہر ہے کہ جملہ  
 اعضاء بدن پر روح کی ذاتی احاطت ہے جس میں کوئی فصل و مسافت نہیں  
 باوجود اس قدر جس کے ہر جسم و روح کے درمیان حواس کی وساطت کی ضرورت  
 وہی سلسلہ ترتیب ہے جو حکمت انتظامی عالم کے ساتھ وابستہ ہے اور اسی  
 ترتیب انتظامی کے زیر سلسلہ خدا اور انبیاء علیہم السلام کے درمیان جبریل کا  
 واسطہ چلا آتا ہے کیونکہ خدا کی یہ حکمت ترتیب انتظامی عالم اجسام و ارواح میں  
 ایک ہی سلسلہ کے ساتھ مسلسل ہے۔

دیکھو انسان بغیر دماغ میں سوچے ہوئے کاغذ پر نہیں لکھ سکتا



بلکہ کاتب کسی صورت یا کلمہ کو اول دماغ میں سوچتا ہے تو پھر بواسطہ دماغ کے قلب اپنے عالم بدن کے کاموں کی تدبیر کرتا ہے کیونکہ انسان اپنے خالق کے اوصاف پر پیدا ہوا ہے کہ خلق آدم علی صورتہ یعنی پیدا کیا آدم کو اپنے صفات پر چونکہ روح انسانی جسم و جوہر و متخی نہیں ہے اور بدن انسانی میں حلول کرتی ہے اور نہ اوس سے متحد ہوتی ہے غرض روح بذاتہ بچوں و بچکوند ہے اور یہ سب صاف روح کے ذات الہی کے صفات کے مشابہ ہیں لہذا روح صفات وجودی جسم و علم و ارادہ وغیرہ سے بھی متصف ہے لہذا اسکے افعال بھی فعل الہی کے صورت میں واقع ہوئے ہیں مثلاً اللہ تعالیٰ تمام عالم میں بواسطہ عرش سب کے تصرف کرتا ہے اور زمین سے آسمان تک تمام کاموں کی تدبیر بواسطہ عرش ہی کے کرتا ہے کیونکہ عالم میں کوئی صورت بغیر عرش میں حادث نہیں ہوتی کہ نہیں بناتا کیونکہ جب تک کسی مکتوب کی صورت کاتب کے خیال میں متصور نہ ہو اوس کا وجود خارج میں ممکن نہیں ہے یہ افعال انسانی افعال الہی کے ہی صورت میں واقع ہوئے ہیں یعنی آدمی کا تصرف بدن (عالم صغیر) پر مشابہ ہے تصرف خالق اکبر کے زمین و آسمان (عالم کبیر) میں یعنی انسان کا تصرف اپنے چھوٹے عالم میں مثل اوس بڑے تصرف کے ہے جبکہ متصرف اللہ تعالیٰ سے پس اس تصرف کے باب میں ارادہ کو قلب سے وہی نسبت ہے جو امر الہی کو عرش سے ہے اور قلب کو دماغ کے وہی نسبت ہے جو عرش کو کرسی سے ہے اور جو اس کو انسان سے وہی نسبت ہے جو فرشتوں کو ذات الہی سے ہے اور جیسے کہ فرشتوں خلقت اللہ تعالیٰ کی اطاعت و حکم برداری پر مجبور ہے جہنم انحراف و نجات کی

تاب و قدرت نہیں ویسے ہی جمیع حواس انسان کے مطیع و منقاد ہیں اور ہرگز مخالفت پر قادر نہیں اور اعضا و اعصاب مثل آسمانوں کے ہیں کیونکہ آسمانوں کے سحر کیسے جیسے کہ صورتیں پیدا ہوتی ہیں اس طرح اعضا کی تحریک سے صدر مخدہ کو قلم لکھتا ہے اور انکلی کی قدرت مثل طبیعت خضرہ کے ہے جو اجسام میں مفوض ہے اور سیاہی مثل عناصر کے ہے جو مرکبات کے جمع و تفریق کے اصول میں اور اور خزانہ خیال مثل لوح محفوظ کے ہے پس جس قدر اس موازنہ کی حقیقت پر اطلاع ہوگی اوسہ قدر اس حدیث کا مطلب صحیح بھی سمجھا جاتا ہے اس اجمال کی تفصیل امام غزالی کے رسالہ مضنون میں تلاش کرو۔

مگر یہ یاد رہے کہ یہ نسبت حق سبحانہ تعالیٰ کی عرش کے ساتھ بنفسہ و جہا نہیں ہے بلکہ عادتاً ہے لہذا اس کا خلا محال نہیں ہے جیسے کہ اوس نے قلب انسانی میں یہ عادت رکھی ہے کہ بغیر دماغ کے بدن کی تدبیر اور اوس میں تصرف نہ کر سکے اگر حق سبحانہ تعالیٰ اوس پر قادر ہے کہ قلب سے بغیر دماغ کے بدن کی تدبیر کر اوسے اگر ارادہ انزلی اور کلمہ قدیمہ اوس پر سابق ہو اور کلمہ قدیمہ سے انشاء کے ساتھ اوس کا علم بڑا ہے اور جب اوس کا یہ ارادہ متعلق نہوا تو اوس کا خلاف ممکن ہوا لیکن یہ انشاء ذات قدرت میں تصور کے سبب سے نہیں ہے بلکہ اوس کے محال نہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ جو کہہ کہ اوس کے ارادہ قدیمہ اور علم ازلیہ کے خلاف ہو تو وہ محال ہے اسی واسطے سبحانہ فرماتا ہے فلن یجدوا لسنة الله تبدیلاً یا یسئو الله تعالیٰ کی عادت میں تم کسی تغیر و تبدل کو نہ پاؤ گے اور یہ تغیر و تبدل متغیر محال نہیں ہے بلکہ ارادہ انزلی اور علم سرمدی نے اوس کو محال کیا ہے اور جب

یہہ دونوں واجب ہیں تو اوس کا نتیجہ بھی واجب ہوا اور اس کا نقیض محال نہیں  
 یہہ بذاتہ محال نہیں بلکہ غیر محال ہے کیونکہ اسکے خلاف میں علم اذلی کا جہل سے انقلاب  
 اور مشیت ازلہ کا فقدان لازم آئیگا اور یہہ دونوں محال اور متعین ہیں۔

پہر مولوی صاحب نے لکھا ہے کہ بالابد منہ کے تشریع میں جو بطور عقیدہ لکھا گیا ہے  
 اوس میں قرب و معیت و احاطہ خدا کو ذاتی کہا ہے سو اس کو بعض مکار عالم اپنے  
 اعتقاد کی سند گردانتے ہیں الخ اسکے بعد بالابد منہ کی یہہ عبارت نقل کر کے کہ  
 او تعالیٰ محیط ہستیاء است باحاطہ ذاتی و قرب و معیت باشتیاء الودان  
 احاطہ و قرب کہ درخرفہم قاصر باشد کہ آن نمایان جناب اقدس اونیت انتہی۔  
 یعنی وہ اللہ تعالیٰ تمام چیزوں پر احاطہ کیا ہے ساتھ احاطہ ذاتی کے اور ہستیاء  
 کے ساتھ قرب و معیت رکھتا ہے نہ ایسا احاطہ قرب جو ہمارے فہم قاصر میں نہ کہ  
 کہ وہ لایق جناب پاک باری نہیں انتہی۔

مولوی صاحب نے لکھا ہے کہ اس قول سے احاطہ و قرب و معیت ذاتی عالم  
 کے ساتھ ثابت ہوتی ہے پس اس قول کے غیر صحیح ہونے پر کہنے وجہ سے گفتگو  
 کیجاتی ہے پہلی وجہ یہ کہ یہ قول مخالف ہے اہل سنت کے سارے مفسرین و غیرہ  
 کے اقوال کے ساتھ اور خود امام ربانی پیر سیران قاضی ثناء اللہ پانی پتی ہیں  
 ان کے قول کے بھی مخالف ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ قرب او تعالیٰ علمی است  
 چنانکہ مقرر اہل حق است الخ۔

واضح باد کہ قاضی ثناء اللہ صاحب نے اس عموم احاطہ کے ذاتی کہنے میں تو  
 قول تعالیٰ وہو بکل شئی محیط کی تفسیر کی ہے پس اگر کسی دوسرے مفسر نے

اسکی تفسیر علم کے ساتھ کی ہے تو اس سے احاطت ذاتی کی پہلی تفسیر باطل نہیں  
 ہوئی اور نہ یہ تفسیر مخالف ہے اہل سنت کے سامنے مفسرون کی تفسیر کے کیونکہ بعض  
 مفسرین اہل سنت نے آیات معیت و احاطت کی تفسیر احاطت و معیت ذاتی کے  
 ساتھ کی ہے جسکو ہم اول ثابت کرتے ہیں اور نہ اسکی یہ تفسیر مخالف قول امام ربانی  
 ہے جسکی تصدیق امام ربانی کے اول و ثانی سے ہو سکتی ہے جسکو ہم اس سالین  
 نقلاً عنہ بیان کیا ہے چنانچہ امام ربانی اپنے پیرا دون کے نام جو مکتوب ۲۲۲ جلد اول میں  
 عقائد اہل سنت کا بیان کیا ہے لکھتے ہیں کہ احاطہ و قرب علمی گفتن از مویلات متشابہ  
 است و اما بل آن تاویل نہیتم الخ پس اس صورت میں ہمارے مولوی صاحب کا  
 یہ اعتراض صحیح نہیں ہو سکتا کہ قاضی ثناء اللہ پانی پتی کا قول اپنے پیران امام  
 ربانی کے مخالف ہے بلکہ بالکل موافق ہے یہاں اس امر کا ذکر کر دینا ضروری ہے  
 کہ مالا بدین کی جس عبارت و بیان پر مولوی صاحب نے اعتراض کیا ہے واصل  
 وہ پیران امام ربانی کے اسی مکتوب محولہ بالا کا اقتباس ہے۔

مولوی صاحب نے فرماتے ہیں کہ دوسری وجہ رد کی یہ ہے کہ قاضی ثناء اللہ صاحب  
 نے کہا وہ معنی قرب و معیت و احاطہ کا جو ہمارے فہم قاصد میں آتا ہے خدا کے  
 لایق نہیں تو پھر کس کے فہم میں آتا ہے وہ کونسا معنی ہے اور دوسرے کو اپنی دلیل  
 آیات و احادیث سے یا اجماع و جمہور سلف و خلف سے ثابت ہے بلکہ نا ضرور الخ اس  
 اعتراض کا جواب یا تو خود ہمارے مولوی صاحب ہی کو دینا چاہئے کیونکہ یہ اعتراض  
 انہیں کے پیران پر چاہیہ ہوتا ہے یا اسکی معنی انکو اپنے پیران سے ہی  
 دریافت کر لینا چاہئے کیونکہ یہی عبارت امام ربانی رح نے جو مولوی صاحب کے

پیر پران طریقت میں اپنے مکتوب ۲۶۶ میں لکھے ہیں جسکو قاضی صاحب نے بھی نقل کر دی ہے چنانچہ اصل عبارت امام ربانی رح کی یہ ہے کہ او تعالیٰ در بیچ پنہلوں نکلند بیچ چیز درو سے حال نہ بود اما او تعالیٰ محیط اشیا بود قرب و معیت با ایشان دار و نہ آن احاطہ قرب و معیت کہ در خود فہم قاصر باشد الخ یہاں امام ربانی رح اشیا کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت و قربت و معیت کو بیان کر کے پہر ذات مطلق کے محل ہونے یا اس کے حلول کرنے کی نفی سے احاطت و قربت و معیت ذاتی کو ثابت کیا ہے کیونکہ اشیا کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی احاطت و قربت و معیت ہی کی صورت میں حلول اتحاد کا شبہ ناشی ہوتا ہے لہذا آپ نے فرمایا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت و قربت و معیت کے معنی ایسے نہیں ہیں جو معنی مقارنت و مجاورت و حلول و اتحاد کے ہمارے فہم میں آتے ہیں کہ وہ لائق ذات قدسی الہی نہیں لہذا اس قربت و احاطت و معیت ذاتی کا معنی بغیر حلول و اتحاد و ملاقات و محاذات کے کیسے فہم قاصر میں نہیں آسکتے چونکہ اس قربت و احاطت کے معنی میں اوصاف اجسام بھی مشتمل ہیں اور بغیر ان اوصاف کے معنی تنہا ہی کے ادراک میں فہوم عوام کے قاصر ہیں لہذا حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی قربت کو قربت اجسام پر حمل کرنے سے احتراز کرنے کے لئے کہا ہے کہ اس قرب الہی کی معنی میں ہمارے فہم قاصر ہے پس تلویل سے روکنے کے باب میں یہی طریقت سلف و خلف کا تھا کہ چونکہ اصحاب سلف نے بھی ان صفات متشابہات کی ثابت و تفسیر کی۔

پہر مولوی صاحب نے بتاتے ہیں میری وجہ اسکی رد کی یہ ہے کہ خود قاضی صاحب نے

نیچے چل کر کہا ابن چین حضرت مسیح مودہ اندامان آریم کہ حق سبحانہ تعالیٰ محیط  
اشیاء است و قریب و معنی احاطہ و قرب و معیت نہایت کم کہ چیت انتہی ہے۔ یعنی  
اس طرح بزرگان دین نے فرمایا کہ ہم ایمان لاتے ہیں کہ خدا کے تعالیٰ احاطہ کر لیا  
عالم کا اور قریب ہے اور معنا احاطہ و قرب و معیت کا ہم نہیں جانتے کہ کیا ہے انتہی  
اس بات سے پہلی باصفاں رد ہو جاتی ہے کیونکہ جب احاطہ وغیرہ کا معلوم  
ہی نہیں تو پھر احاطہ ذاتی اور قرب و معیت ذاتی ہے سو کیوں معلوم ہوا انتہی ہے۔  
یہ سوالی بھی مولو اصحاب کو اپنے مرشد اعلیٰ سے ہی کرنا چاہئے کیونکہ امام ربانیؒ  
نے بھی اپنے مکتوب مذکور میں اس طرح لکھا ہے کہ معنی احاطہ و قرب و معیت نہایت کم  
کہ چیت مگر اوس کے ساتھ ہی استقدر اور زیادہ کیا ہے کہ احاطہ و قرب و معیت علی گفتن از  
فائدات تشابہ است و قابل تباہیل آن نیستیم الخ پس اب مولوی حنا و قاضی صاحب  
پریران کے اس بیان سے مولوی صاحب کے سوال کا جواب مل جاوے گا کہ شک  
حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت و قربت و معیت ذاتی ہے اور اوس کو علی کہنا تاول  
ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنی ذاتی احاطت و معیت کو خود آپ ہی فرادیا ہے کہ اللہ  
بکل شئی محیط و هو معکم یعنی اللہ تعالیٰ سب چیزوں پر احاطہ کیا ہے اور  
اللہ تعالیٰ ہمارے ساتھ ہے لیکن احاطت اور معیت کی معنی نہ اللہ تعالیٰ نے  
فرمایا ہے اور نہ آنحضرتؐ نے اور نہ آپ کے صحابہ وغیرہم نے کہ اس سے کیا مراد ہے  
اور یہ کسی احاطت و معیت سے ایسا سطر قاضی صاحب نے فرمایا ہے کہ ہم اس احاطت  
و معیت کے معنی کو نہیں جانتے کہ وہ کیسی ہے اور اس سے کوئی معنی مراد خدا ہی  
خوب جانتا ہے تفویض کی یہی معنی ہیں اور یہی طریقہ صحابہ و تابعین سے پس

احاطت بمعیت کی معنی کا نہ معلوم ہونا پہلے قول کا منافی نہیں ہو سکتا کیونکہ اللہ محیط ہے اس میں دو لفظ ہیں ایک تو لفظ اللہ کا مدلول ذات حق تو معلوم ہے اور دوسرے لفظ احاطہ کا مفہوم مجہول ہے کہ وہ کیسی احاطہ ہے اور اس سے اللہ تعالیٰ کی کیا مراد ہے۔

پھر مولوی صاحب نے فرماتے ہیں کہ چوتھی وجہ یہ کہ اس مضمون پر عطف کر کے فضل کہا ہمچنین استوائے او بر گنجائش او در قلب مومن و نزول او در آفرینش آسمان پائین کہ در احادیث و نصوص وارد اند ہمچنین بدو وجہ کہ نصوص بیان باطنی ایمان بدن باید آورد و بر معنی ظاہر آن حمل نباید کرد و در پائے تاویل آن نباید آمد و تاویل آن مفوض بعلم الہی باید کرد انتہی۔

اسکے نسبت مولوی صاحب کے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب استوائ و نزول و بدو وجہ کی ظاہری معنوں پر حمل نکرین تو بہر قرب و معیت کا ظاہری معنی اور ان مذکور مضامین استواء وغیرہ کے ظاہری معنوں سے زیادہ برائیاں پر شامل ہے جیسے کہ پلید جگہوں میں بھی ذات پاک کا رہنا لازم آتا ہے تعالیٰ اللہ عن ذلک علواً عیداً انتہی۔

واضح باد کہ غور کرنے والے پر ظاہر ہوگا کہ قاضی صاحب کے کلام میں تناقض نہیں کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ قرب و معیت کے ظاہری معنی جسمی لہذا جنہیں حلول و اتحاد و مقارنت واقع ہوتی ہے بلکہ انکا مشارب یہ ہے جیسے کہ ذاتی استواء علی العرش مخصوص ہے ویسی ہی اسکی ذاتی قربت و معیت نصاً ثابت ہے مگر بطرح استواء کی ظاہری معنی جن میں تماس و استقرار

مکانی لازم آتا ہے نہیں لیتے اس طرح اس قربت و معیت قہری کی ظاہری معنی  
 بھی جن میں حلول و اتحاد لازم آتا ہے نہ لینا چاہئے بلکہ استو سے نزول وید  
 و وجہ و قرب و معیت وغیرہ جملہ صفات الہی کی اصلی معنی و مراد کو علم الہی پر تفویض  
 کریں جیسے کہ سلف الحیثین کا طریقہ تھا۔

پھر مولوی صاحب نے ملتے ہیں کہ ایک بڑی بڑی بات مالا بد مذہب کی یہ ہے  
 کہ انہوں نے بعد اوسکے کہا انکار لغوص کفر است و تاویل آن جہل مرکب انتہی  
 پس انکار کرنا ان آیات و احادیث کا جس میں مذکور باتیں اور اوصاف کے مانند ہیں نیک  
 کفر و ضلال ہے لیکن او کی تاویل کرنی جہل مرکب جو کہا یہ بہت بڑی بات ہے  
 اور اہل سنت کے سلف و خلف کے بزرگوں کے ساتھ بڑی بے ادبی ہے الخ  
 اور پھر فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ابن عباس کے حق میں  
 یہ دعا دی کہ یا اللہ فقیہ بنا ابن عباس کو دین میں اور سکھلا او کو تاویل اتھے  
 حالانکہ خود مولوی صاحب سب بات کو تسلیم کر چکے ہیں کہ سلف صلح کا مذہب  
 جملہ صفات متناہیات کے نسبت تفویض تھا آخر تفویض کی کیا معنی یہی کہ نہ  
 تاویل کریں اور نہ تفسیر بلکہ اوسکی مراد کو علم الہی پر تفویض کریں اور امام نووی کے  
 اوس قول سے جسکو مولوی صاحب نے استواء علی الاحواء میں لایا ہے ثابت  
 ہوتا ہے کہ آیات و صفات کے نسبت دو قول ہیں پہلا قول مذہب سلف کا ہے  
 دیا کل کلمہ وہ یہ ہے کہ نہ گفتگو کیجاوے معنی میں اوسکے چنانچہ ابوالقاسم  
 لاکانی فرماتے ہیں کہ ان صفات کی جو تفسیر کرے تو وہ طریقہ نبوی سے نکل جاوے گا  
 انتہی۔ دوسرا قول متکلمین کا مذہب ہے وہ یہ کہ آیات و احادیث صفات کی



تاویل کرین اس طرح کہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کے لایق ہوا الخ پس اس وقتیں  
قاضی صاحب کا مطلقاً تاویل کرنے سے روکنا مخالف ہر سبب سے تو نہیں  
بہر اہلکے موافق نکلا چونکہ تاویل کے دو قسم ہیں ایک تو اسکی مراد می اور حقیقی  
معنی کا دریافت کرنا دوسرا حقیقت کا حمل مجاز پر کرنا یہ دو قسم تاویل کی عقل و  
قیاس پر منحصر ہے جبہر اعتماد حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ احتمال خطا ممکن ہے کہ مراد غیر  
مراد ٹہرے چونکہ قلوب زایفہ فتنہ و وسادہ کے پیر و پیوتے ہیں لہذا وہ اللہ تعالیٰ  
کے صفات متشابہات کے ایسے معنی مراد لیتے ہیں جو نمایان شان قدس الہی  
نہیں ہوئے پس اس قسم کی تاویل کرنا بیشک جہل مرکب ہے و بس۔

اب رہی یہ بات کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ابن عباس رضی اللہ عنہما  
کے حق میں تفقہ فی الدین کے ساتھ علم تاویل کے سکھانے کی دعوت کی تھی۔  
اوس سے وہ قیاسی تاویل مراد نہیں جس میں عوام مبتلا ہیں بلکہ یہ تاویل تفقہ فی الدین  
کا نتیجہ ہے جو معنی حقیقی کے دریافت کے پر مشتمل ہے جیسا کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے  
حضرت یوسف علی نبیا وعلیہ السلام کو اس تاویل کا علم خود آپ سکھایا تھا  
كما قال الله تعالى ولنعلمه من تأویل الاحادیث والله غالب علی  
امرہ ولكن اکثر الناس لا یعلمون۔

بیان اکثر الناس کو جو اس علم تاویل سے بے نصیب ہیں جاہل قرار دیا کہ  
اونکی تاویل اٹکل یعنی محض ہم و قیاس پر مبنی ہے جو بوجہ لاعلمی کے حقیقت کا  
حمل مجاز پر کیا جاتا ہے جس کا نتیجہ آخر تشبیہ و تحسین یا کبھی تعطیل کا خطا ہے لہذا اللہ  
تعالیٰ السلام نے اون کا نام کج و در کج اور اس تاویل کے راستہ کو مسدود کر دیا

اور قنہ میں پڑنے سے بچا یا لہذا صحابہ رضی اللہ عنہم نے طریقہ تفویض کو اختیار  
 کیا اور کسی صفت متشابہ مثل استواء و فوق و قرب و معیت وغیرہ کی تاویل کی  
 اگرچہ مولوی صاحب نے بھی اس امر کو اپنے تصنیفات میں ثابت کیا ہے مگر ساتھ  
 ہی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کو امام النوولین قرار دینے میں مولوی صاحب  
 کو تامل ہو گیا ہے کیونکہ مولوی صاحب نے اس تاویل کے  
 ثبوت کے لئے جو قول ابن عباس رضی اللہ عنہما کا وہاں محکم  
 کی تفسیر میں عالم یکم کا لایا ہے اس سے اوٹا مدعا  
 ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ اس قول عالم یکم میں معیت کی تاویل علم کے ساتھ نہیں  
 کی گئی ہے بلکہ ضمیر ہو کا مرجع جو اللہ عالم ذات ہے اس کی معیت ذاتی کو علم کے ساتھ  
 تعبیر کیا ہے اگر اس تعبیر یا تفسیر کو تاویل کہہ تو یہی ذات اللہ کی تاویل صفت علم  
 کے ساتھ واقع ہوئی ہے نہ کہ لفظ معیت کی جو صفت متشابہ ہے پس وہو محکم  
 یعنی اللہ کی ذاتی معیت کو علمی معیت کے ساتھ تعبیر کرنے کی صورت میں صفت  
 معیت کی بلاتاویل یعنی اس کی معنی مجہول رہی جس کی کوئی تاویل و تفسیر نہیں کی گئی ہے  
 عرض ابن عباس وغیرہم رضی اللہ عنہم سے صفات متشابہات مثل ید و وجہ  
 و نزول و فوق و استواء اور قرب معیت و احاطت وغیرہ کی تاویل بالقرآن نہیں ہے۔  
 مولوی صاحب اپنے مقابل کے جواب میں فرماتے ہیں کہ حدیث شان نزول  
 و اذا سا لک عبادی عنی فانی قریب۔ سے قرب ذاتی بلا حصول کا جو درجہ  
 کرتے ہیں اور عوام کو شبہ میں ڈالتے ہیں سوا ان کے اس استدلال کا جواب  
 کئے طرح سے دیا جاتا ہے۔ شبہ اول یہ ہے کہ اس حدیث کا ظاہر معارض ہے

اوس حدیث کا جسکی صحت پر محدثین کا اتفاق ہے وہ حدیث نزول ہے جس سے  
 ذات خدا عالم میں نمودار اور عرش سے اتر کر آسمان دنیا پر رہنا پھیلی تہائی  
 رات عین آنا ثابت ہوتا ہے الخ یہاں مولوی صاحب نے اس حدیث نزول کی  
 صحت پر اتفاق کیا اور عرش سے آسمان دنیا پر اترنے کو ان لیا حالانکہ  
 یہ حدیث صحیح و متفقہ معارض ہے مولوی صاحب کے اس دعوے کی جو حق  
 سبحانہ تعالیٰ کی ذات کو لامکان میں ٹہرا کر عرش و سما کے ساتھ فاصلہ  
 مکانی ثابت کیا ہے پس یہ حدیث صحیح نزول کی فوقیت انفصالی عرش کے  
 معارض ہونے کے باوجود پہلے اسی کو حدیث محیت ذاتی کا معارض ٹہرانا  
 صحیح نہیں ہے کیونکہ قرب و عموم محیت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کی احادیث  
 صحیحہ و متفقہ علیہ سے ثابت ہے منجملہ انکے ایک ابو موسیٰ اشعری کی مروی  
 حدیث ہے جو گزر چکی اسکے سوا اور احادیث صحیحہ میں جو آئندہ مذکور ہونگے۔ لطف  
 تو یہ ہے کہ حدیث نزول سے ذاتی فوقیت عرش کی قید باطل ہوتی ہے اور  
 اوس ذات کی مطلقیت ثابت ہوتی ہے اور یہی مطلقیت ذاتی قربت  
 ذاتی کی موید ہے بخلاف اوس کے ذات حق سبحانہ تعالیٰ کا عرش پر بجمت  
 فوقیت انفصالی مقید ہونا کسی حدیث سے ثابت ہی نہیں ہے تو یہ یہ حدیث صحیح  
 نزول کی قرب ذاتی کے کیونکہ معارض ہوگی مولوی صاحب کا دوسرا شبہ یہ  
 ہے کہ یہ حدیث اعرابی اور بھی صاف معارض اور مخالف آیات ہوتی  
 اور آیت المنتم من فی السماء ان یخسف بکم الارض انفی حالانکہ مولوی صاحب نے  
 اوس حدیث کا معارض جن دو آیات استوی علی العرش اور من فی السماء

ٹہرایا ہے یہ دونوں آیات بھی ایک دوسرے کے معارض ہیں کیونکہ پہلی  
 آیت سے تو ذات خدا کا استوی علی العرش ثابت ہوتا ہے دوسری آیت سے  
 خدا کی ذات کا آسمان میں ہونا متحقق ہوتا ہے اور یہ معارضہ تیسری آیت سے  
 غائی قریب سے رفع ہو جاتا ہے کیونکہ جبکہ اللہ تعالیٰ کی عموم احاطت و قربت  
 ذاتی متحقق ہو جاوے تو اس ذات کی اس قریب سے عرض وارض  
 و سما خارج نہیں ہو سکتے پس اس حدیث میں وہ حدیث متعارضہ جس سے  
 عموم قربت ثابت ہوتی ہے معارض آیات استوی علی العرش اور آید الامنم  
 کے ہرگز نہیں بھرتی بلکہ دراصل حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات کی کمال  
 فوقیت انضالی عرش کے اور پریمانی مکانی مقید کڈالنا ان دونوں آیات  
 علی العرش و فی السماء کے سوا اس حدیث قریب و آیات عموم معیت و احاطت  
 کے بھی معارض ہے قتال مولوی صاحب کا قلم مرتبہ یہ ہے کہ یہ حدیث  
 اعرابی صحاح ستہ کی کتابوں کی نہیں ہے بلکہ چوتھے طبقے کی حدیثوں کے  
 کتابوں کی ہے کہ جنکا اہل سنت کے پاس چندان اعتبار نہیں الخ میں بیان محدثین  
 کے طور پر اسکے صحیح کے ثبوت پر معارضہ کرنا اور طول دینا نہیں چاہتا بلکہ اسکی  
 صحت صرف متفق علیہ حدیث ابو موسیٰ اشعری کے ساتھ تطبیق دینے سے  
 حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ دونوں کا مفہوم واحد ہے یعنی اس حدیث صحیح میں  
 آنحضرتؐ نے اوس اعرابی کے سوال تقدیری کا جواب دیا ہے۔

مولو یقیناً کاچوٹا شبہ یہ ہے کہ اس سوال میں نہایت درجہ کی کمی ہے کیونکہ کیا قریب  
 ہے رہبہ اربل آستہ رازگوئی کرین اس سے باور ہے کہ مذاکرین یعنی پکا

کہیں اس سوال سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خدا کی دوری اس کے اعتقاد میں  
 اس قدر تھی کہ اگر بلند آواز سے پکاریں تو سن لیں گے ایسا اعتقاد نہ تو  
 حضرت ﷺ اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کیا تھا نہ دوسرے زمانہ میں جب تک  
 کیا ہے پس ایسی بات کتب اہل جواب سے اس سے معلوم ہوتا ہے  
 کہ بہر روایت ہی صحیح نہیں آتے مولوی صاحب نے یہاں اس حدیث کو  
 اصول محدثین کے طور پر غیر صحیح ثابت نہیں کیا بلکہ محض اپنے قیاسی  
 شبہات پر اعتماد کیا ہے پس اگر معاصرت حدیث کی یہی قیاسی شبہات  
 ہوں وہیہ کوئی حدیث صحیح بھی اس سے محفوظ نہیں رہے گی مثلاً حدیث  
 نزول جسکی صحت پر اتفاق ہو گیا ذکر خود مولوی صاحب نے فرمایا ہے میں  
 میں بھی تو غوام کو یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش سے آسمان دنیا پر  
 نزول فرما کر جو اپنے بندوں کو پکارتا ہے وہ تو کچھ سنائی نہیں دیتا اگر سنائی  
 دینا ضرور نہیں ہے تو پھر عرش سے آسمان دنیا پر اتر کر پکارنے سے  
 فائدہ ہی کیا ہے غرض اس قسم کے لایعنی شبہات سے حدیث کی صحت  
 وغیر صحت پر کچھ اثر نہیں ہو سکتا کیونکہ جب حقیقت نزول کی یا او کے  
 قرب و معیت کی منکشف ہو جاتی ہے تو پھر اس قسم کی شبہات  
 تو ہمارے سامنے پیدا ہی نہیں ہوتے اس حدیث نزول کی تصریح مبینہ  
 التشریہ فی التبیان کی ہے الحاصل اوس اعرابی کے سوال سے کہ کیا اللہ تعالیٰ  
 قریب ہے کہ آہستہ کہیں یا دور ہے کہ پکاریں مولوی صاحب کو اسکی کج  
 فہمی کا خیال پیدا ہوا ہے حالانکہ وہ کج فہمی نہیں بلکہ تشریح مبینہ تھی لہذا اوس

فاسئلواہل الذکر انکم تعلمون پر عمل کیا اور ایسی صفت  
 قربت الہی سے واقف ہوا جو جزو اعظم توحید الہی ہے پس اس سوال سے  
 اعرابی کا یہ عقیدہ ثابت نہیں ہوتا کہ خدا اس قدر دور ہے کہ پکارنے سے سُن  
 کیوں نہ خیر اگر سم تھوڑی دیر کیلئے ان بھی لین تو اس سوال سے اس قدر تو  
 صفت وثابت ہوتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات پاک کو اپنے سے نوں ہزار  
 برس کی راہ پر دور نہیں سمجھتا کیونکہ چلانے سے بھی اس قدر فاصلہ پر آواز نہیں  
 پہنچ سکتی تو معلوم ہوا کہ اعرابی حق سبحانہ تعالیٰ کی سر قربت ذاتی سے ناواقف  
 تھا جبکہ وہ دریافت کرنا چاہتا تھا اس کے متعلق تفصیلی بیان ہمارا اسکے پیشتر  
 گزر چکا ہے۔

الحاصل اس اعرابی کا اس صفت قربت الہی کا علم حاصل کرنے کے نسبت  
 آنحضرت معلوم سے سوال کرنا اس کی دانائی پر دلیل ہے نہ کچھ فہمی پر دیکھو ایک  
 جماعت صحابہ کو جو جسے پکار کر بلے کہتے تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انکو  
 کیا کہا اور کیوں منع کیا اور بغیر اس کے سوال کے آپ نے اس قربت الہی کے سر سے  
 انکو آگاہ کیا یہ اصل حدیث آگے گزر چکی جبکہ ترجمہ یہ ہے کہ کیا ابو موسیٰ اشعری  
 نے کہ تھے ہم ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ایک سفر میں پس  
 لوگ باوازی بند تکبیر کہنے لگے پھر ان آپ نے کہ اے لوگو نرمی کرو اپنی جانوں پر تحقیق  
 تم نہیں پکارتے ہو بہرے اور غایب کو یہ تحقیق تم بکارتے ہو سننے اور دیکھنے  
 والے کو حال یہ ہے کہ وہ تمہارے ساتھ ہے اور جبکہ تم پکارتے ہو وہ نزدیک  
 رہے تمہارے گردن مشر سے (متفق علیہ) کیا ان تمام صحابہ کے حق میں

جو ہمراہ رکاب نبوی تھے اونکے چار کر تکبیر کہنے سے یہ گمان کیا جاوے گا کہ خدا کی دوری انکے اعتقاد میں اسقدر تھی کہ اگر بلند آواز سے پکاریں تو سن لیں گے اگر کوئی کہے کہ ہاں تو مولوی صاحب فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے لیکر آج تک ایسا اعتقاد کسی کا نہ تھا یا اگر کہو نہیں تو ہر وہ اعرابی بقول مولوی صاحب کے کچھ نہیں تھا کیونکہ وہ ایک ایسی سرِ معرفت کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے خود دریافت کر لیا جسکی تعلیم آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خود اپنے مصاحبین کو فرمائی تھی۔

پانچواں مشبہ اس بات کا مولوی صاحب ملتے ہیں کہ اس روایت کے ظاہر خلاف میں اجماع مفسرین و محدثین وغیرہم کا ہے کہ وہ قرب و معیت علمی ہے نہ ذاتی اتنے جتنے اس کا جواب اول ہی دیا ہے اور اکثر علمائے متقدمین و متاخرین و مفسرین و محدثین کے اقوال سے ثابت کر دیا ہے کہ بغیر ذات کے محض علمی معیت پر اجماع منعقد نہیں ہو سکتا بلکہ صفت علم کا ذاتی ہونا بالاتفاق ثابت ہے یعنی اللہ تعالیٰ بعلم ذاتی جانتا ہے پس اللہ تعالیٰ کے باذات جاننے سے ہی معیت ذاتی ثابت ہو جاتی ہے اور نیز جنہوں نے معیت کی تفسیر علم سے کی ہے وہ مخالف معیت ذاتی نہیں ہے بلکہ بعض اقوال سے تو معیت ذاتی کے ساتھ اہل علم کا تفسیر کرنا بھی ثابت ہو گیا ہے

چنانچہ پہلی جے ثوبان سے روایت کی ہے کہ قال موسیٰ یارب اقرب انی  
فاما حیات ام بعیدا فانادیك فانی احس حس جہوتك ولا ازالک فاین  
انت فقال اللہ انا خلفک واما ملک وعن یمینک وعن شمالک

یا موسیٰ اناجلیس عبدای حین یداکرنی وانا معہ اذ ادعانی یعنی  
 موسیٰ نے کہا اے رب میرے کیا تو قریب ہے جو تجھ سے سرگوشی کروں یا  
 دور ہے جو تجھ کو پاؤں کیونکہ میں آواز کو سنتا ہوں اور تجھ کو نہیں دیکھتا  
 ہوں پس تو کہاں ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ میں تیرے پیچھے ہوں اور گے  
 ہوں اور تیرے بائیں اور دائیں طرف ہوں (یعنی کوئی طرف خاص نہیں ہے)  
 اے موسیٰ میں ہمیشہ ہوں میرے بندہ کا جبکہ مجھے یاد کرے اور میں اس کے  
 ساتھ ہوں جبکہ وہ مجھے بکارتے انتہی یہاں عموم احاطت کے ساتھ اس نسبت  
 معیت کے انکشاف کو ذکر و دعا کے ساتھ مقید کیا کیونکہ حجاب جہل مانع کشف  
 سر ہے لہذا آئیے فرمایا کہ لحفظ اللہ تجلایا جاکھاٹ۔ (الترہذی  
 من حلالہ ان عباس) یعنی نگہ رکھو اللہ کو پاؤں کا تو اس کو اپنے روبرو حال  
 اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت علی بن ابی طالب علیہم السلام نے بھی حق  
 سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی قربت کی نسبت وہی سوال کیا تھا جیسا کہ اوس عربی  
 نے آنحضرت سے کیا ہے تو کیا مولوی صاحب ایک اولوالعزم پیغمبر کے نسبت بھی  
 وہی گمان فرمائیے جو اوس عربی کے سوال کے نسبت کیا ہے۔

چشمہ ان مشبہ مولوی صاحب کا یہ ہے کہ اپنے مقابل کا جو دعویٰ ہے کہ خدا  
 بندوں سے بذات خود قریب ہے بلا حلول و اتحاک کے وہ بات اس آیت و روایت  
 سے کہاں نکلتی ہے ہاں ظاہر سے اتنی بات نکلتی ہے کہ خدا بذات خود قریب  
 ہے اس سے سب جگہ زمین پر رہنا ثابت ہوتا ہے اس بات کو سارے  
 اہل سنت نے کفر کہا ہے پس بلا حلول ذات سے قریب کہنے کی بات یہ



اولین ٹہری انتہے اس روایت اور اس آیت کی معنی متبادرت مولوی صاحب کے  
 عموم قرب ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کی تسلیم کر لیا ہے الحمد للہ علی ذالک اب را  
 حلول و اتحاد کی نفی بیشک اس آیت سے نہیں ہوتی مگر دوسری آیت کے ساتھ  
 اسکی توفیق سے اس حلول و اتحاد کی نفی بھی ہوجاتی ہے آوردہ آیت تفسیر ہی نہیں  
 حکم شدہ شئی ہے یعنی جب آیت اول سے ذاتی قرب ثابت ہوگئی تو اوسمین  
 حلول و اتحاد کا مستند ناشی ہوتا ہے کیونکہ اس لفظ قرب کی معنی اجسام کی قربت کے  
 مشابہ ہے اور اجسام کی قربت میں حلول و اتحاد پایا جاتا ہے لہذا ضرور ہوا کہ اللہ  
 تعالیٰ کے قرب کی معنی اوسکی عظمت و شان کے نظر کرتے ایسی تکمیل و اوقے  
 متنزہ ذاتی کے منافی نہوں اور حکم نہیں حکم شدہ شئی کا اوس پر صادق آئے  
 جیسا بخمہ خود مولوی صاحب نے بھی مستوعلی الاخوان میں کتاب تکمیل سے شاہ  
 رفیع الدین صاحب کا یہ قول استدلال لایا ہے کہ واما العقل المقدس المنور  
 فلیس شی من الخی مخالفہ ولذا لا تقو ان لا یعتقدوا خطوا ہر  
 المنصوص لا بعد اثبات الامکان یعنی لیکن عقل پاک اور منور وہ ہے  
 جسکے نزدیک کوئی امر حق مخالف نہیں ٹھہرا لہذا اتفاق کیا ہے اس بات پر کہ  
 اعتقاد و تدبر منصوص کے ظاہر معنون پر مگر بعد از بت کرنے اوس عقل سلیم کے  
 ممکن ہونے کو اوس معنی کے انتہے۔ اسپر مولوی صاحب یہ فرماتے ہیں کہ خدا  
 تعالیٰ کے لئے اوسکی عظمت و جلال کی طرف نظر کرتے اس معنی کا ممکن ہونا عقل  
 مقدس ثابت کرتی ہے تو تب اس کا اعتقاد کرنا جائز ہے الخ پس شاہ رفیع الدین صاحب  
 نے اس قول او مولوی صاحب کے استدلال سے ہی ثابت ہوگیا آیت کریمہ

فاتی قریب کی ظاہر معنی جو قرب ذاتی کے بین خدا تعالیٰ کے غفلت و جلال کے نظر کرتے عقل مقدس نے اسکی قرب ذاتی سے حلول و اتحاد کی نفی کی ہے تو پھر اس کے اعتقاد کرنے میں کوئی مضائقہ اور خدشہ ہی باقی نہ رہا باوجود اس کے یہ مولوی صاحب نے دہاتے ہیں اس بات کو سارے اہل سنت نے کفر کہا ہے حالانکہ وجہ اس کفر کی کوئی بیان نہیں فرمائی۔ ہاں جن اقوال سے مولوی صاحب نے کفر ثابت کرا چاہا ہے وہ حسب ذیل ہیں۔

(۱) امام فخر الدین رازی کا یہ قول ہے کہ فمن قال انا عیض بالذات علی الاستبصار فقد كفر لانه قال الله تعالى وان الله قد اعطى احاطة بكل شیء علما من قال بعلمه فهو من اهل السنة والجماعة قطعاً۔ یعنی جس نے کہا مقروہ تعالیٰ نے احاطہ کیا اور کہہ لیا ہے عالم کے تمام چیزوں کو اپنی ذات سے سو وہ کافر ہو اکیلے کہ فرمایا اڑی نے مقرر احاطہ کیا ہے سب چیزوں کو علم سے اور جس نے کہا وہ احاطہ علم سے پس وہ اہل سنت سے ہے انتہی۔ مولوی صاحب نے اس قول کو قول المذبح سے نقل کیا ہے امام رازی کے اصل قول کو نہیں دیکھا ہے نیز در صورت تسلیم یہاں امام صاحب کے اس قول سے یہہ پایا جاتا ہے کہ آپ نے ایسی احاطت ذاتی کے عقیدہ کو کفر ٹھہرایا ہے جس سے اسکی احاطت علمی کا انکار لازم آتا ہے جو کوئی نفس قرآنی معیت علمی کا انکار کرے گا بیشک وہ کافر ہو جائیگا معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب نے کسی ایسے فرقہ کا رد کیا ہے جس کے قول میں ذات مطلق کی احاطت میں حلول و اتحاد کا تائبہ پایا جاتا ہو یا احاطت ذاتی کے ساتھ احاطت

علمی کا انکار کرتا ہو اگر یہ کامل مجتہد ہے تو بروہی تو اصل مدعا امام صاحب کا  
 حاصل ہو جاتا صرف اس قدر منقولہ حصہ عبارت کے سولے اول و دوم کے کوئی  
 تیسری وجہ کفر کی نہیں معلوم ہوتی اگر ہم اس کفر کی وجہ بروہی صاحب کے موافق  
 جانیں یعنی احاطت ذاتی کی عقیدت کو کفر سمجھیں تو پھر خود امام رازی نے اپنی تفسیر  
 میں وہو محکم کی تفسیر جو معیت ذاتی سے کی ہے اور معیت ذاتی اور علمی دونوں  
 پر اتفاق اجماع کا ذکر کیا ہے پھر اس کو کیا کہیں چونکہ امام صاحب کا وہ اصل قول  
 تفسیری ہم نے قبل اسکے نقل کر دیا ہے جس کے غور کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ  
 فی معیت ذاتی کو اس قدر صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے جس کے بعد کسی طرح کا خفا  
 باقی نہیں رہتا لہذا اول اس قول میں نظر کریں اور امام صاحب کے فتاویٰ کو سمجھیں  
 کہ بیشک وہ قرب و معیت ذاتی کے قائل تھے جس کا اظہار انہوں نے درپردہ جا بجا  
 کیا ہے اور اس کی تصدیق مولانا شاہ عبد الغفری صاحب کے اس قول سے بھی ہوتی  
 ہے ومعہذا این جماعہ اجماعاً در تصانیف خود با ایما اجمالی این مسئلہ دادہ اند  
 کا اعتراضی والواری من غیر ہما من ائمتہ هذا الفن اگر تفصیل منطوقہ  
 در کتاب تبدلہ لہو بین مطالعہ باید کرد اتھے قطع نظر اسکے جبکہ امام رازی اربعین  
 میں رسالت کی تصریح کر چکے ہیں کہ سولے فرقہ کرامیہ کے سب منفق ہیں بات  
 کے نامہ کے لئے یہ کہ خدا تعالیٰ کی ذات پاک مقدس و منور ہے خصوصیت سے  
 مکان و جہ کے چنانچہ اصل قول سابق گذر چکا جس سے ثابت ہوا کہ وہ ذات مطلق  
 بہمت فوقیت الصالی یا انفصالی مفید و محدود نہیں ہے تو محالہ اس کی عموم احاطت  
 ذاتی ہی متحقق ہوگی کیونکہ اگر اس کو بھی نفی کیا سے تو اس سے وجود ذات باری

انکار لازم آجایگا اور یہ باطل ہے جسکا ابطال خود امام صاحب نے با سبب اپنے کلام میں لفظہ تمام کیا ہے۔

(۲) فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے کہ رجل قال خذ لے بر آسمان میدان کہ من چیزے ندارم بکون کفر لان الله تعالى منزه عن المکان یعنی کوئی کہے کہ خدا جو آسمان پر ہے جانتا ہے کہ میں کچھ چیز نہیں رکھتا ہوں جو بیکجا یہ کہنا اوس کا کفر کیونکہ اللہ تعالیٰ منزہ ہے مکان سے کہتے ہیں کہ میں جو کلاس کفر کی جو قید مکانی ہے اگر کوئی بغیر نیت قید مکانی کے حکایتی الساکے تو کافر نہ ہوگا چنانچہ مجمع الانہر شرح ملتقى الابحر میں ہے یتکفر بانبات المکان لان الله تعالى قال الله تعالى في السدأ فان قصد به حکایہ ما جاء في ظاهر الاخبار لا کفر فی کافر بقوله الله تعالى لے مکان ثابت کرنے سے پس اگر کہا کہ اللہ آسمان میں ہے پس اگر قصد کیا حکایت اور بیان اوس چیز کا جو ظاہر اخبار میں آیا ہے تو نہیں کافر بقوله الخ اس سے ثابت ہوا کہ موافق ظاهر قرآن کے ان الله بكل شیء محیط اور وہو معکم ایما کہ تم سے اللہ تعالیٰ کی ذال احاطت اور اوسکی معیت حکایتا کہے اور جہول و اتحاد کا قصد نہ کہے بلکہ اوسکی تقریب کرے تو کافر نہ ہوگا بیان یہ امر بھی خیال میں رکھنے کے قابل ہے کہ قاضی خان کے مذکور فتوے کے اس قول رجل قال خذ لے بر آسمان میدان کہ من چیزے ندارم بکون کفر لان الله منزه عن المکان کے تحت میں مولوی صاحب فرماتے ہیں جب آسمان جیسی پاک جگہ میں ذات ہے کہنا اہل سنت کے نزدیک کفر ہو تو زمین جو پلیدیوں اور سندا سوں سے بھری ہے اس میں ہر جگہ نہ کہنا

جو ذاتی احاطہ و قرب و معیت کو لازم ہے کس قدر بڑا کفر نہ ہوگا انتہی۔ میں کہتا ہوں کہ اس غلطی کے  
فتوے میں ذات اللہ کا تو کوئی ذکر ہی نہیں ہے بلکہ خدا برآسمان میدانہ ہے یا کائن اللہ  
تعالیٰ مانند عن المكان ہے لیکن مولوی صاحب نے اس قول میں خدا اور اللہ کا لول  
ذات لیا ہے اور بیشک اسے اسکے چارہ نہیں ہے جبکہ قاضی خان کے قول میں اللہ کا  
مدلول ذات ہی ہے تو پھر اللہ کے قول واللہ بکل شیء محیط میں اللہ کا مدلول ذات کیوں  
نہیں ہو سکتا شاید مولوی صاحب کے زعم میں اس ذاتی احاطت کی نسبت آسمان کے ساتھ  
صحیح ہوگی کیونکہ مولوی صاحب کے پاس آسمان تو پاک جگہ ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کی  
ذات پاک کے لئے عرش و آسمان و زمین وغیرہ کی نسبت مکانیت کے اعتبار کر کے مسمیٰ  
ہے یضاً اس ذات مطلق کا تلمس علی العرش یا فی السما یا فی الارض منافی تفسیر الہی ہے  
پیر پاک و نیا پاک نسبتیں مکانوں کے مقابلہ میں ہمارے نزدیک ہیں جس کا قیاس ذات  
پاک کے نسبت کی طرح صحیح نہیں ہو سکتا و بس۔

دس) فتاویٰ عالمگیری میں ہے فلو قال از خدا چ مکان خالی نیست یکفر نیس  
اگر کوئی کہے خدا سے کوئی جگہ خالی نہیں کافر ہو جاوے اور او میں ہے ولو قال خدا از  
بر عرش میدانہ فہذا لیس بکفر ولو قال از زیر عرش میدانہ فہذا صفر انتہی یعنی اگر  
کہے خدا تعالیٰ عرش کے اوپر سے جانتا ہے تو یہ کہنا کفر نہ ہوگا اور اگر کہے نیچے سے عرش  
کے جانتا ہے یس یہ کہنا اس کا کفر ہے انتہی۔

انکے سوال اور چند اقوال متاخرین اور معاصرین مولوی صاحب کے بھی لائے گئے ہیں جن کا  
حاصل وہی ہے جس کا ذکر فتاویٰ قاضی خان اور فتاویٰ عالمگیری کے منقولہ اقوال میں ہو  
لہذا ہم بھی کچھ فتوے فتاویٰ معتبر کے نقل کرتے ہیں جن سے ثابت ہو جائیگا کہ جس

قربت ذاتی میں ممکن و معلول نہ ہو وہ کفر نہیں ہے بلکہ اس ذاتی خلق کا جہت تحت میں  
یا جہت فوق کے بلکہ اس کی فوقیت میں جہت انفضالی کا ثبوت کرا کفر ہے۔

۱۱) وفي الفتاوى العالمگیریہ یکفر بانبات المکان لله تعالى فلو قال انضاح  
مکان خالی نیست یکفر ولو قال الله تعالى في السماء فان قصدا به حکایا ما  
جاء فيه ظاهرا لا کفر وان اراد به المکان یکفر وان لم یکن له ثبوت عند الاکثر وهو کفر  
وعليه الفتوى ویکفر بقوله الله تعالى جلس الانصاف او قام له بوصفه  
الله تعالى بالفوق والتحت واد قال خدا فرنگر و آسان او قال می بینا د قال  
از عرش فخذ اکفر عند اکثرهم لا ان یقول بالعربیة یطلع ولو قال خدا سے  
از عرش برائے فخذ الیس یکفر و قال از زیر عرش میداند فخذ اکفر ولو قال  
یرای الله تعالى في الجنة فخذ اکفر ولو قال من الجنة فمجلس یکفر کذا  
فی الجبظ انھی اور فتاوی عالمگیری میں ہے کہ کافر ہو جاتا ہے اللہ تعالیٰ کو مکان ثابت  
کرنے سے اگر کسی نے کہا خدا سے کوئی مکان خالی نہیں تو کافر ہو جاتا ہے اگر کہا اللہ تعالیٰ  
فی السایئے آسمان میں ہے پس اگر ارادہ کرے ساتھ اس کے حکایت اس کی جبر کچھ ایسی  
ظاہر اخبار میں تو نہیں کافر ہوتا اور اگر ارادہ مکان کا کرے اس سے کافر ہو گا اور اگر  
کجہیت نہیں کیا تو اکثر نے کافر کہا ہے اس کو اور یہ صحیح تراور اسی پر فتوے سے ہے اور  
کافر ہوتا ہے اگر کوئی کہے کہ اللہ تعالیٰ بیٹھا ہے انصاف کو یا کہ ہے انصاف کے لئے  
بسبب وصف کرنے اس کے حق سبحانہ تعالیٰ کے لئے فوق اور تحت کا اور اگر کوئی کہے  
خدا نیچے ویکہا ہے آسمان سے یا کہے ویکہا ہے عرش سے پس یہ کفر ہے نزدیک  
اکثر لوگوں کے مگر یوں کہے عربی میں یطلع ویکہے خدا عرش کے اوپر سے جاتا ہے

پس یہ نہیں ہے کفر اگر کسی نے کہا کہ عرش کے نیچے سے جاتا ہے پس یہ کفر ہے اور اگر کہے کہ دیکھتا ہے اللہ تعالیٰ جنت میں پس یہ کفر ہے اور اگر کہے جنت سے تو نہوگا کفر اسبطرح ہے محیطین آتے ہیں۔

**تشریح** اس فتوے سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے مکان کا ثابت کرنا کفر

ہے خواہ وہ مکان عرش و سما ہو یا مکان ارض خواہ ایک ہو یا جمیع مکانات پس اس

صورت میں اگر کوئی کہے کہ خدا سب مکانات میں ہے یا کوئی مکان اس سے خالی

نہیں تو بھی کفر ہوگا کیونکہ اس سے بھی نفوت مکان ہوتا ہے لیکن اگر کوئی یہ کہے کہ اللہ

تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے جس مکان میں تم ہو تو کفر نہوگا اول اس وجہ سے کہ یہ حکایت

معنی ظاہر اخبار کی ہے جیسے کہ خود اس فتوے سے ثابت ہے اور نیز کفر نہوگا بوجہ اس وجہ سے

اس مکانیت کے بطرف خلق کے کیونکہ وہ نہیں کہا اللہ تعالیٰ مکانات میں ہے بلکہ

وہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمارے ساتھ ہے جہاں اور جس مکان میں ہم ہوں ہمیں

کہ قول مجمع الانہر شرح ملتقى الأبحر سے ثابت ہے ان یکفر لو جعل الجنة ظرفاً للجنة

الاول جعل لنفسه یعنی کافر ہوگا اگر ٹہراوے جنت کو طرف (مکان) اللہ تعالیٰ کا

اور نہیں کافر ہوگا اگر مکان ٹہرائے اپنا پس اس صورت میں آسمان و زمین و عرش

و غیر سے کسی ایک کو بھی اس ذات مطلق کا طرف و مکان ٹہرائے تو کافر ہوگا اور اسبطرح

اس ذات پاک کیلئے بیٹھنے اور کھڑے ہونے اور ٹہرنے وغیرہ اوصاف کے ثابت

کرنے سے بھی کافر ہوگا کیونکہ ان اوصاف میں ممکن اور اوصاف اجسام کے ساتھ

مشابہت ہے اور اسبطرح اس ذات سبحانہ تعالیٰ کا وصف فوق یا تحت کے ساتھ کرنا

کفر ہے کیونکہ اس میں اس ذات مطلق کی قید ہے اور یہ صفات اجسام کے ساتھ





اللہ تعالیٰ کے معلومات کا مظہر لوح محفوظ ہے اور اس علم کے موافق ظہور تدریج اور احکام کا محل عرش ہے تو یہ اس علم کی نسبت عرش کے نیچے سے کرا غلط ٹہری اور نیز اس تخت کی قید سے ظرفیت بھی پائی گئی ہے ایک دوسری وجہ کفر ہے جسکی تصحیح اس کے بعد دوسری مثال سے یوں کی ہے کہ اگر کوئی کہے کہ خدا تعالیٰ جنت میں دیکھتا ہے تو یہ کفر ہے اگر کہے جنت سے دیکھتا ہے تو یہ کفر نہیں ہے کیونکہ قول اول سے کہ جنت میں دیکھتا ہے ظرفیت یعنی اللہ تعالیٰ کا جنت میں تکمیل پائی جاتا ہے یہ کفر ہے اور دوسرے قول میں کہ جنت سے دیکھتا ہے ذات مطلق کے لئے قید ظرفیت پائی نہیں جاتی لہذا کفر نہیں پس اس صورت میں جس قرب و احاطت ذاتی میں کہ قید ذاتی و تکمیل پائی پائی جائے اور کفر کا اطلاق صادق نہیں آسکتا رہیں۔

(۲) بحار الرایعین ہے ان اعتقدوا ان الله يرضى بالكفر ويقول له انصفني الله يوم القيامة انصف منك او ان قضى الله يوم القيامة اذ انصفنا الله ويقول له بارك الله في كل بلد ويقول له الله جلس على الانصاف اوقام له او يقول له هذا لا يرض هذا من شبيه الله او منى الله على الاصح ويومئذ يفرق بالحق او بالخطا ہے یعنی اور کافر بتو ہے اگر کوئی اعتقاد کرے کہ اللہ راضی ہے کفر سے اور ساتھ اس قول کے کہ اگر انصاف کے میرا اللہ روز قیامت میں تواضع لوں گا میں تجھ سے یا یوں کہے اگر حکم کرے اللہ قیامت کے دن جسوقت انصاف کے اللہ اور اس قول سے بھی کافر بتو ہے کوئی کہے کہ برکت سے اللہ تیرے جھوٹ میں اور ساتھ اس قول کے بھی کہ اللہ بیٹھا ہے انصاف پر یا کھڑا ہے انصاف کیواسطہ یا کوئی کہے کہ یہ شخص بیمار نہو گا یا یوں کہے کہ یہ چیز اس قسم کی ہے کہ بھول گیا اللہ

اوسکو باہلایا گیا اللہ نے یہی مذہب صحیح ہے یعنی ان سبکی تکفیر اور کوئی وصف کے  
 اللہ تعالیٰ کا فوق کے ساتھ یا تحت کے ساتھ تو بھی کافر مولا ہے اتنی اور اسطرح مجمع الابرار  
 شرح مطلق الابرار والے نے بھی بوصفہ تعالیٰ بالفوق والی تحت کفر لکھا ہے یعنی  
 اللہ تعالیٰ کا وصف فوق یا تحت سے کرنا کفر ہے پس اس صورت میں اوس ذات مطلق  
 کا وصف بجمت فوقیت انفصالی کرنا بھی کفر ہوگا جسکی تصریح فتوہ ذیل میں ہوگی۔  
 (۳) وقال ابن سحر المکی النافعی فی الخفۃ او اعتقاد حد و ثناء او قدام العالم او نفی  
 ما هو ثابت للقدیم اجماعاً کا اصل العلم مطلقاً او بالجزایات او اثبت ما هو  
 منفی عنہ اجماعاً کا الدون او الاتصال بالعالم او الانفصال عنہ فمدعی  
 الجسبۃ او الجہۃ ان زعم واحد من هذا کفر یعنی کہا ابن حجر کی شافعی  
 نے متضمن یا اعتقاد کرے کوئی حدوث کا اللہ کے یا قدیم ہونے عالم کا یا نفی کی اوس چیز  
 کی جو ثابت ہے واسطہ قدیم کے اجماع سے جیسا کہ اصل علم کا مطلقاً یا علم جزیات کے ساتھ  
 یا ثابت کے اوسکی جسکی نفی کیا اجماع امت نے جیسا کہ رنگ یا اتصال یا عالم نے لگا ہوا عالم  
 سے یا انفصال عن العالم یعنی جدا اور پرے رہنا عالم سے پس جو مدعی جہت کا یا جہت  
 کا اگر دعویٰ کرے اس میں سے کسی ایک بات کا بھی تو کافر مولا ہے انتہی۔ اس فتویٰ میں  
 ذات مطلق حق سبحانہ تعالیٰ کا بجمت فوقیت انفصالی مقید کرنا بجد وجہ کفر ہے اول  
 تو جہت کا ثابت کرنا کفر ہے ثانیاً فاصلہ کا ثابت کرنا کفر ہے ثالثاً جہت و فاصلہ یہ الیہ  
 صفات ہیں جنکی نفی پر اجماع امت ہو چکا ہے پس اجماع کا خلاف بھی کفر ہے رابعاً اوس  
 ذات مطلق کا بجمت فوقیت انفصالی مقید ہونے سے علم جزیات عالم کا انکار لازم  
 آتا ہے یہ بھی کفر ہے خامساً ذات مطلق کا کسی ایک جہت میں مقید کرنا یہ کفر ہے چھٹے

اس پر امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا فتوہ ہے کہ من حصر اللہ فی الجہۃ الفوقیۃ والحقیۃ  
 فقد کفر یعنی جس نے حصر یعنی قید کیا اللہ تعالیٰ کو جہت فوق میں یا جہت تحت  
 میں تو یہ تحقیق وہ کافر ہو گیا۔ اور ابو نعیم نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ من  
 شبه اللہ بشی و ظن ان اللہ مثله شیء فهو من الشرحین یعنی صفات  
 مخلوق کو صفات اللہ کے مشابہ جاننا یا صفات اللہ کو صفات مخلوق کے مشابہنا  
 شرک ہے لہٰذا تو بس اللہ تعالیٰ کی فوقیت میں جہت و انفصال یا اتصال کا ثبوت۔  
 بھی شرک ہوا کیونکہ یہ تمام اوصاف مخلوق و اجسام ہیں۔ اور حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر  
 میں زیر آیہ کریمہ ثم استوی علی العرش لکھا ہے کہ بعض امیہ نے جن میں سے نعیم  
 و حاد الخ و امی شیخ البخاری ہیں کہا ہے کہ من شبه اللہ بخلقہ هذا کفر من  
 جملہ ما وصف اللہ بہ نفسه فقد کفر و لیس فیہما وصف اللہ بہ لنفسہ لان  
 رسولہ تشبہا فمن اثبت اللہ تعالیٰ ما ورت بہ الایات الصریحہ والافعال  
 الصیحة علی وجہ الذی یلیق بجلال اللہ تعالیٰ ونفی عن اللہ تعالیٰ  
 التقایص فقد سلك سبیل الہدی انتھ

یعنی جس نے تشبیہ دی اللہ کی اس کے مخلوق کے ساتھ تو وہ کافر ہوا اور جس نے انکار  
 کیا اس وصف کا جس کے ساتھ موصوف کیا ہے اللہ تعالیٰ نے اگر خود پس وہ کفر  
 اور اللہ نے جس چیز کے ساتھ اپنا وصف کیا ہے یا اس کے رسول نے پس نہیں ہے  
 اس میں تشبیہ پر جس نے ثابت کیا اللہ تعالیٰ کی واسطے وہ امر جو آیات صریحہ  
 و اخبار صحیحہ میں ہے ایسی وجہ کے ساتھ جو لائق ہے اس کے جلال و برتری کے اور نفی کی  
 اللہ بزرگ برتر سے نقصانوں کی تو وہ چلا ہے راستہ ہدایت کا لہٰذا

پس یہاں ان تمام فتاویٰ کی ذکر سے کسی خاص شخص کی تکفیر مقصود نہیں ہے بلکہ اصل غرض میری اس قدر ہے کہ جن حضرات کا عقیدہ حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت یہ ہے کہ اسکی ذات مطلق کسی جہت فوق یا تحت میں مفید نہیں ہے اور اسکی استوار ذاتی میں عرش پر تمکن و اتصال واقع نہیں ہے اور نہ اسکی فوقیت ذاتی میں جہت و انفصال ہے اور نہ اسکی قربت ذاتی سے کسی مکان میں حلول لازم آتا ہے اور نہ اسکی معیت سے کسی چیز کے ساتھ اتحاد ہوتا ہے بلکہ باوجود استوار و فوقیت و احاطت و معیت کے اسکی ذات پاک تمکن مکان اور اوصاف حلول و اتحاد اور اتصال و انفصال احسام وغیرہ سے مقدس و منزہ ہے تو پھر ایسے پاک عقیدہ میں کی طرح کفر کا شائبہ نہیں جاتا واللہ یعلم الحق و هو ھدای السبیل۔

میرے اس بیان بالاکمال تصدیق و تحقیق فتوے ذیل سے بھی ہو جاتی ہے جسکو مولوی عبدالحمید صاحب ابن مولوی محمد اسماعیل صاحب دیوبند نے جو ایک بردست حریف مولوی عبدالقادر صاحب پارم پٹی کے ہیں بلکہ حیدرآباد میں طبع کرایا ہے چونکہ اسی فتوے سے میرا وہ دونوں امور کی بخوبی تصدیق ہو جاتی ہے جو اس رسالہ کی غایت سے یعنی امرا و مولوی عبدالقادر صاحب پارم پٹی کے اور ان عقاید باطلہ کی تکذیب تردید ہے جو ذات مطلق حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت انفصال اور مباہات مکانی بعید و غیر شامل امرائی قرب و معیت ذاتی بلا کیفیت حلول اتحاد کی تصدیق ہے جو عقیدہ اہل سنت سے علاوہ اس مختصر فتویٰ مولوی محمد عبدالحمید صاحب نے خاص سہات میں ایک عربی رسالہ بھی لکھا ہے جسکی مضمون کے چاروں مضمون اور معتبر علماء ہندوستان کی ہر دستخطیں ثبت ہوئی ہیں جو وہ بھی میرے اس رسالہ کی صحت و صداقت پر ایک کافی شہادت ہے و الحمد للہ رب العالمین

یہ سوال طرف سے جناب جرجاجی والے محمد ابراہیم صاحب کے کہ مظلہ میں مسئلہ ہجری نبوی

## خدمت

شیخ محمد انصاری خرنجی مہاجر و مقیم مکہ معظمہ پیش کیا گیا

## سوال

### بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسول الله محمد وآله وصحبه  
 اما بعد بحضرت علماء دین و حامیان شریعت متین مائل کی عرض یہ ہے کہ مسلمانوں کے  
 دو فریق با یکدیگر مختلف ہیں فقہی اولیٰ کہ یہ قول ہے کہ کل صفات و حقایق الہیہ جو  
 قرآن و حدیث میں آچکی ہیں اور ائمہ اہل سنت نے ان کو اوصاف و حقایق الہیہ میں شمار  
 کیا ہے ان سب کا حکم ایک ہی ہے کہ انہیں بلا تاویل بلا تشبیہ و تمثیل و بلا نفی تعطیل ایمان لائے  
 اور انکی حقیقت و ماہیت جو شان ایمان الہی تم ہی اور توہمات و تصورات بشریہ سے منزہ  
 و مبرا ہے بطور الہی جبار تعالیٰ کیجئے اور انہیں بحث و خوض و چون و چرا کیجئے جیسے استوار و  
 ید و جہ قرب و نزول و غیرہ ان سب حقایق و اوصاف الہیہ تعالیٰ و تقدس پر بلا تشبیہ  
 بلا تعطیل ایمان لانا چاہیئے اور ذات باری تعالیٰ کو مخلوق کی صفاتوں اور کیفیات سے جیسے  
 اتصال و انفصال بعد و مسافت اور طول و اتحاد و اعضاء و جمل سے منزہ جانئے اور  
 یہی ہی مذہب سلف صالحین اور ائمہ محققین اہل سنت کا اور علماء نے قرب و معیت کی کیا  
 ہر اچانک تحت بافتضا محل و مور و جیمہ و معتزلہ و حلولیہ و غیرہ کے رد میں علوم و حفظ و نصرت و غیرہ

فوائد و ثمرات قرب جو بیان کیا ہے وہ اصل قرب و معیت غیر کیفی کی جو نصوص قرآن مجید  
 سے ثابت ہو چکا تاویل معنی تعطیل نہیں بلکہ اسکے ثمرات و نتائج کی باقضا راجل و مورد تفسیر و  
 تشریح ہے پس اسوجہ اصل قرب و معیت غیر کیفی کی جو نصوص کتاب و سنت پر اسے نفی  
 و تعطیل نہیں ہو سکتی اور اللہ جل شانہ کے لئے قرب مخصوص قرآن و حدیث کی بر جہ صفت بعد  
 اور دوری کی لگائی اور اس تعالیٰ کو بعید اور دور کہنا ہرگز جائز نہیں۔ اللہ جل شانہ کو بعید کہنا  
 مسافت اور فاصلے کے ساتھ دور رہنے کا اعتقاد کرنا اس میں کئی قباحتیں لازم آتی ہیں پہلی یہ  
 قرآن و حدیث میں اللہ تعالیٰ قریب ہے کہ جو آیا ہے اسکا صحیح انکار لازم آتا ہے اور انکار  
 نص قرآن و حدیث صحیح کا کفر ہے۔ دوسری قباحت یہ کہ اللہ تعالیٰ کا عرش پر ہونا بے  
 ہے یعنی کیفیت مسافت و بعد و انصال و انفصال وغیرہ کیفیات سے فوقیت اجسام کی مندرجہ  
 ہے پس اللہ تعالیٰ دور فاصلے اور مسافت پر رہتا ہے کہنا اور اعتقاد رکھنے سے فوقیت الہیہ  
 میں فوقیت مخلوق کی کیفیت لازم آتی ہے اور یہ محض تشبیہ ہو اور ذات و صفات باری تعالیٰ  
 تشبیہ کفر ہے بلیل لیس کھٹلہ نیشی و هو السميع البصیر تیسری قباحت یہ کہ اللہ جل شانہ  
 کو بعید اور دور کہنا الحاد فی الاسماء و الصفات میں داخل ہے اسلئے کہ اسما و صفات الہیہ  
 اہل سنت و جماعت کے توفیقی ہیں اور اللہ جل شانہ قرآن و حدیث صحیح کے نص سے ساتھ بعد  
 اور دوری کے موصوف ہی نہیں بلکہ ساتھ قرب کے موصوف ہی۔ اور یہ مقدس صفت قرب  
 الہی کی فوقیت الہیہ مقدسہ کی مناقض و معارض نہیں اسوجہ سے کہ یہ دونوں صفتیں  
 مانند جمیع حقایق و صفات الہیہ کے چونی و چگونگی و ثل و مانند اور وہم و گمان سے پاک اور منزه  
 ہیں اور دعویٰ تعارض و مناقض کا درمیان مخصوص الہیہ کے معنی ہے کیفیت و تشبیہ پر اور اہل  
 کے نزدیک۔ ذات و صفات میں باری تعالیٰ کے تکلیف و تشبیہ و چونی و چگونگی ہے نہیں ہیں

دعویٰ تعارض متناقض کا درمیان نصوص صفات کے باطل ہے نزدیک اہل سنت کے جیسا کہ  
 قرب ومعیت کے نصوص میں کیفیت و تشبیہ کا وہم کر کے حلول و اتحاد کا اعتقاد رکھنا باطل  
 اور کفر ہے اس طرح فوقیت و استواء کے نصوص میں کیفیت اتصال و انفصال و مسافت بعد  
 و فاصلے کا خیال کر کے اس پروردگار عظیم الشان کو فاصلے پر دور ہے کر کے اعتقاد کرنا باطل اور  
 کفر ہے جیسی فوقیت اللہ جل شانہ کی عرش پر بلا کیف یعنی کیفیت اتصال و انفصال و مسافت  
 بعد و فاصلے وغیرہ سے پاک اور منزه ہے اس طرح قرب و نزول اُس تعالیٰ کا بلا کیف یعنی کیفیت  
 حلول و اتحاد و اختلاط و اتصال و نقل مکانی سے مبرا پس اسوجہ سے صفت فوقیت اور صفت  
 قرب و نزول پر بلا کیف ایمان لائیکے باب میں اہل سنت کے نزدیک کوئی متناقض تعارض  
 نہیں ائمہ اہل سنت کل صفات کو جو قرآن و حدیث میں آئی ہیں بلا کیف یعنی بے چون و بیکو  
 مانتے ہیں اور اس میں کوئی محذور نہیں اور قرب و معیت کی آیات و احادیث میں علم و حفظ و نور  
 وغیرہ فوائد قرب کا لحاظ رکھنے کو جو علمائے کہا ہے اس سے بلا کیف قرب الہی جل شانہ کی نفی  
 و تعطیل ہو نہیں سکتی اور اللہ جل شانہ کے لئے دوری ثابت نہیں ہو سکتی نصوص قرب الہی  
 جل شانہ یہ ہیں سورہ بقرہ اذ اسألت عبادی عنی فانی قریب ثم سورہ وافہ و نحن اقرب  
 الیہ منکم و لکن لا تبصرون سورہ قاف و نحن اقرب الیہ من جبل النوریدہ سورہ ہود  
 ان ربی قریب عجیب ثم سورہ براء انہ سمیع قریب ثم حدیث صحیح بخاری میں برایت ابوہریرہ  
 اشعری رضی اللہ عنہ مرفوعاً تدعون سمیعاً بصیراً قریباً الحدیث اور شارح صحیح بخاری امام  
 حافظ ابن حجر عسقلانی نے شائع کر مانی سے بعد کی نفی اور قرب الہی تعالیٰ سے حلول کی خبر  
 نقل کی ہے امام ابو حنیفہ رحمہ نے فقہ اکبر میں اور امام ابو الحسن اشعری نے کتاب ابواب میں اور  
 امام محمد غزالی نے احیاء العلوم میں اور حضرت امام ربانی محمد دالغانی نے مکتوبات میں اور

امام موصلی نے سیف السنہ میں اور حافظ ابن قدامہ مقدسی نے کتاب صارم میں اور قاضی  
 ثناء اللہ بانی تہجیح نے مالابدنہ میں اور سید احمد صاحب یلوی اور مولوی اسماعیل صاحب دہلوی  
 نے کتاب صراط المستقیم میں اور بہت سے علما نے قرب علمی اور قرب ذاتی بلا کیف کی تفسیر بھی  
 کی ہے اور علما و محققین اہل سنت میں سے کسی نے ائد جلسانہ کو بعید اور دور نہ کہا اللہ تعالیٰ  
 کو بعید اور دور کہنے والیکے لئے سوائے دوری اور بے نصیبی کے اور کچھ نصیب نہیں ہے <sup>سوال</sup> حضرت  
 محمد عبد الجلیل ابن مولوی اسماعیل ویلوری مغفور و مرحوم کا یہی اعتقاد ہے رہنا لا توغ فتو بننا  
 بعد اذ ہذا یتنا و ہب لنا من لدنک رحمۃ انک انت الوہاب <sup>۱</sup>  
**فریق ثانی** کے اعتقاد کا یہ مجموعہ ہے کہ صفات مذکورہ میں سے خاص کر صفت فوق  
 محکم ہے اور فوق اس معنی سے کہ ذات خدا تعالیٰ عالم سے باہر عرش سے متفصل یعنی الگ ہو کر  
 عرش سے پر ہے۔ اور ذات باری تعالیٰ مہ مسافت اور فاصلے کے ساتھ عالم سے دور رہتی ہے  
 اور یہ فوقیت مفوض بعلم الہی نہیں ہے اور وہ نہالی دور ہی رہ کر جانتا ہے اور حق تعالیٰ کو غیب  
 حلول و اتحاد کے قریب نہ جانا چاہئے بلکہ حقیقتاً کو بغیر حلول و اتحاد کے بلا کیف قریب ہی  
 کہنا جہل بلکہ کفر ہے کیونکہ حقیقتاً بغیر حلول و اتحاد کے قریب ہو سکتا ہی نہیں وہ تعالیٰ خود  
 دور رہ کر دور ہی سے جانتا ہے اور حقیقتاً کے لئے انفصال اور بعد مسافت و فاصلہ ثابت  
 کرنا ہی چاہئے اور قرب و معیت کی آیات و احادیث اور فوقیت کے دلائل کے درمیان  
 تقاض و تناقض و ٹیک ہے اسلئے قرب و معیت کے نصوص کی تاویل ضروری ہے اور  
 خدا تعالیٰ عالم سے دور رہ کر جانتا ہے ورنہ فوقیت انفصالیہ کا باطل ہونا لازم آئے گا اور ذات  
 خدا عرش سے متفصل غیر ماس اور زمین و ماتحت عرش سے تحت الثریٰ تک بقدر مسافت  
 اشیاء عالم کے جو دور رہتی ہے اسکا تحت العرش اور داخل عالم ہونا لازم آئے گا۔ اور استواء



یہ دو غیر الفاظ بالکل یکساں کے معانی لغویہ معلوم نہیں اسلئے مانند حروف مقطعات قرآن کے لئے  
 الفاظ مندرجہ ذیل میں کچھ نئے معنوں کی تفویض کرنی چاہئے۔ الحاصل فریق ثانی نے کل صفات الہیہ کے  
 تین حصے کئے صفت فوق تعرش اور صفات سببہ جیسے حیدرہ علم سمع بصر ارادہ قدرت کلام کوئی  
 پروردگار کی کوئی چیز جو کچھ معلوم المعنی ٹھہرایا اور کہا کہ ان میں تفویض نہیں اور فوقیت میں انفصال و  
 مسافت و بعد و خاصیت کی کیفیت نگاہی کوئی قرب و قریب و نزول کو بلا کیفیت ہوں انکی برائے سہا  
 انھی کو تعطیل کی کیفیت نگاہی کو وہ دیکھا اور دوسری سے جانتا ہے کہ انکی تائید کی اور نزول کی نفی  
 اس کے عرصہ سے اسکی جزائز و اہل کی اور ان صفات کو فوقیت کے سارے مناسق ٹھہرایا اور  
 استواء و جہ و غیرہ کو مانند حروف مقطعات قرآن کے متشابہ مجہول المعنی میں جمیع الوجہ ٹھہرا کے  
 انکے معانی لغویہ ہی کی تفویض کی اور کہا کہ مذہب سلف ہی ہے طرفہ یہ کہ فوقیت میں کیفیت انفصال  
 و بعد و مسافت و خاصیت و کثرت کے اسکو حکم معلوم المعنی ٹھہرایا اور قرب و قریب و نزول کو اس وقت  
 کیفیت مسافت میں ٹھہرا کے انکی تائید کی بلکہ تعطیل کی سوائے دلالت نہ کرے کہا اور استواء و جہ کو متشابہ  
 مجہول المعنی ٹھہرا کے انکے خاصہ ہر دلول سبب کیفیت یعنی چون وہ بے چگونگی کی تعطیل کی اور فوقیت  
 میں ہی کیفیت جہ و مسافت و فاصل تصور کیا جاتا ہے حقیقی کے لئے اسکو ثابت اور بحال رکھا  
 اور کہا کہ اگر اس میں غلطی نہیں پس ان مذکورہ عقیدوں میں سے کون عقیدہ موافق کتاب سنت  
 ہے اور مطابق مذہب سلف اور ائمہ متحققین اہل سنت کے ہے ہم امیہ وار و کوبہاں فرما کر اجر پائے  
 بیٹو! فیجروا یہ اعتقاد فریق ثانی کا مولوی عبدالقادر صاحب پیارم پٹی کے اعتقاد کا مجموعہ

# جواب اصول محمدیہ

الحمد للہ والصلوٰۃ والسلام علی بنیہ محمد والہ وصحبہ فریق اول کا اعتقاد  
موافق قرآن وحدیث کے اور مطابق مذہب ائمہ سلف و محققین اہل سنت کے ہے دلائل اس کے  
مطلوبات میں موجود ہیں اور فریق ثانی اہل زندقہ یعنی گمراہ ہروی پرست ہے اور تشبیہ و تعطیل بدعت  
اور نزدیک اہل سنت کے کل صفات الہیہ میں جو قرآن وحدیث میں آئی ہیں نہ تشبیہ ہی اور نہ تعطیل  
اور فریق تین احکام الصفات فی باب الایمان بدعت ہے سلف سے ماور نہیں اور حکم فوقیت اور  
استواء اور قرب و نزول اور وجود وغیرہ صفات وحقایق الہیہ کا ایک ہی ہے کہ بلا تکلیف پہلا اول  
و بلا تشبیہ و تمثیل و بلا نفی و تعطیل ان حقائق و صفات پر برابر ایمان لائیں اور حقیقت و ماہیت  
انکی بعلم الہی تم تفویض کر دیں اور صفت استواء و فوقیت میں مساوت اور دوری اور عرش و انصاف  
یا انفصال کا تصور کرنا اور وجود وغیرہ میں احضا و جوارح کا اعتقاد رکھنا اور صفت نزول الہی میں  
احلول و انتقال کا خیال کرنا مذہب مجسمہ و تشبیہ و کرامیہ کا ہے اور صفت قرب و سمیت میں حلول و اتحدا  
کا تصور کرنا مذہب جلولہ و ملحد و نکاہ ہے۔ اور حقیقت و ماہیت ان صفات و حقایق الہیہ کی عقل قاصر  
میں نہ تیسے ان صفات و حقائق کے ظاہر بے کیف کی نفی و تعطیل کرنی مذہب مستنزلہ اور چیمیکہ کا ہے  
العیاذ باللہ العظیم اور درمیان فوقیت الہی تعالیٰ اور قرب الہی کے تعارض ثابت کر کے قرب  
الہی جلالت کی تعطیل کرنی اور حقیقت الہی دور ہی سے جانتا ہے کہنا نہری ضلالت ہے اور حقیقت الہی

کہنا الحاد بلکہ کفر ہے اس طرح حلول و اتحاد کا عقیدہ رکھنا کفر ہے حق تعالیٰ بلا کیف قریب ہے جیسا کہ اسکو لائق ہے اور بلا کیف فوق عرش ہے جیسا کہ اسکو لائق ہے انہیں کوئی تقاض نہیں اللہ تعالیٰ سمجھ دے اور اس باب میں جواب عزلی مدلل مطول جو مولوی محمد عبد الحلیم بن مولانا مولوی محمد اسماعیل دلیوری نے لکھا ہے صحیح اور موافق قرآن و حدیث اور مطابق ائمہ سلف اور محققین اہل سنت کے ہے واللہ اعلم اتم امر برقمہ محمد الانصاری الخزرجی المقیم بکتابۃ الشرفۃ سنہ ۱۳۰۸ ہجری

نقلہ (محی الانصار)

یہ اعتقاد مولوی عبدالقادر صاحب پیارم بیٹی کل ہے جو اوہو  
بدست خود رو بر و اہل مہی وریار خان مرحوم واقع پیارم  
بروز جمعہ ۴ صفر ۱۳۱۲ لکھنؤ لکھیا۔ وہو ہذا

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ذات خدا کی عالم میں نہیں۔ عرش برین کے پرے ہے۔ عالم سے فاصلے کے ساتھ جدا ہے۔  
اللہ تعالیٰ ہمارے ذات سے دور علم قدرت وغیرہ اوصاف سے قریب اور ساتھ ہے اس کا  
مخالف اہل سنت و جماعت سے خارج ہے بلکہ کافر ہے ۵

کتبہ عبدالقادر ابن قاضی شیخ احمد عفا اللہ عنہما  
اس وقت اسکے جاب بن مولوی محمد عبد الحلیم صاحب فرزند مولانا مولوی اسماعیل دلیوری نے

اس کا غنڈ پر یہ لکھا ہو رہا۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ذات اللہ جل شانہ کی عالم میں حلول کر کے بلا کیف عالم سے نزدیک ہے۔ اسکی ذات کی نزویگی تمام  
واعراض کی نزویگی سی نہیں جیسی فوقیت اسکی اجسام کی فوقیت کی سی نہیں۔ وہ تعالیٰ عالم سے  
فصلے کے ساتھ جدا نہیں۔ مسافت کی جدائی جو محض تشبیہ اور کیفیت سے اسکا عقیدہ ہے  
خارج از اہل سنت و جماعت ہے اور داخل فرقہ بن ہنغیم کراچی۔ علم وغیرہ سے نزدیک ہے  
کہنا قرب ذاتی بلا کیف کی جزا تاویل نہیں بلکہ علم وغیرہ میں قرب و محبت ذاتی بلا کیف کے آگیا  
ہیں۔ اللہ جل شانہ دور ہے کہنا الحکاد فی الالہاء فالذات میں داخل ہے ۛ

کتاب محمد عبد الحکیم مولوی عفا عنہ الباری

مولوی عبد القادر صاحب پیارم بیٹی کی ساری تحریر کا حاصل اس بارے میں یہی ہے کہ  
کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ذات سے دور ہے۔ دور ہی سے جانتا اور قدرت رکھتا ہے عرش پر  
پرے رہا کرتا ہے فاصلے کے ساتھ باہر طور کہ ذات پاک اسکی عرش سے الگ ہے مگر ہوتی  
طرف یہ کہ حدیث میں فوق العرش آیا ہے اور یہ کہتے ہیں پر عرش کے وادعایع ہوتے  
ایسی ہوا سپر طرہ یہ کہ فاصلہ دور دوری۔

مولوی محمد عبد الحکیم صاحب کے اعتقاد کا حال یہ ہے کہ اللہ جل شانہ ہے شکر ہے جو  
کیف فوق العرش ہے بطرح اسے اور اسکی رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اور اسکی  
فوقیت اجسام و اعراض کی فوقیت کی کیفیتوں اور لوازمات جیسے انفصال اور انفضال  
دوری مسافت فاصلے وغیرہ سے پاک اور منتر ہے اسے بطرح اللہ تعالیٰ کا نزدیک  
اور ساتھ ہونا ایسا ہے جیسا کہ لائق ہو بطرح اسے فرمایا نہ جیسا کہ ہم خیال کریں ہاں

اللہ جل شانہ

اسکی نزدیکی نزدیکی اجسام و اعراض کی کیفیات و لوازمات جیسے حلول و اتحاد و اختلاط سے منہم  
 اور پاک ہے اللہ جل شانہ کی ذات و صفات پر ایمان ایسا لانا چاہئے کہ جیسی وہ ہیں نہ جیسی کہ  
 ہمارے ناقص فہم و تصور و ذہن میں آوین ع اَمَّا بِاللّٰهِ كَمَا هُوَ بِاَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ جَوَانِ  
 کے ذہن اور قابو میں آوے وہ بھی مخلوق تراشیدہ ذہن مخلوق ہے اس عظیم الشان  
 کی شان بہت برتر ہے کہ اس سر کے کسکے قابو میں سماوے فرمان خداوندی ہے پس  
 کَمَثَلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ اور فرمان واجب الالذعان ہے وَلَا يَخِيطُونَ ع  
 اور حدیث نبویؐ ہے اَنْتَ كَمَا اَنْتَ عَلَيَّ نَفْسِيَّ ساری صفات الہیہ جو قرآن  
 و حدیث میں آئی ہیں بغیر تشبیہ و تمثیل اور بغیر تعطیل کے انہ پر ایمان لانا چاہئے اور  
 حقائق صفات جو اسکی شان اقدس کے لائق ہوں جنکا علم اسکیو ہے اسکی علم حکم  
 کے طرف تفویض کرنی چاہئے اور اس بارے میں کل صفات برابر ہیں اَمَّا بِهٖ كُلِّ  
 مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا يَمَّا يَمَّا لِكُلِّ سَوَال لکھا جاتا ہے جو جماعت پیام پیٹ کے چند دینی نبیوں  
 نے لکھو کہ علماء و مدرّسہ عربیہ دیوبند کی خدمت روانہ کیا تھا سوال مذکور مع جواب درج  
 ذیل ہے ناظرین انصاف آئیں ملاحظہ فرماوین۔

## السؤال

کیا فرماتے ہیں علماء دین و مفتیان شرع متین اس باب میں کہ ایک شخص عقیدہ رکھتا  
 اور کہتا ہے کہ ذات باری جل شانہ خارج عالم عرش کے پرے اور عرش سے منفصل غیر متما  
 ہے اور ماتحت عرش سے تحت الشرع تک کی اشیاء عالم سے مسافت اور فاصلے کے  
 ساتھ دور رہتی ہے اور وہ ذات پاک دور رکھ دوہیں سے جانتی اور دیکھتی ہے اور بغیر

حلول واتحاد کے بلا کیف قریب ہو سکتی ہی نہیں۔ اور بغیر حلول واتحاد کے ذات باری تعالیٰ کو بلا کیف قریب کہنا اہل بلکہ کفر ہے اور ذات باری تعالیٰ دور رکھ دو رہی سے اشیاء عالم کو جان لینے کے سوا اور کس طرح اسکے لئے قرب (گو بلا کیف بغیر حلول واتحاد کے) ہو سکتا ہی نہیں۔ اور یہ شخص درمیان انصوص فوقیت الہیہ اور انصوص قریب الہی کے تضاد میں ثابت کر کے فوقیت میں کیفیت الفضال و مسافت و بعد و فاصلہ لگاتا ہے اور قرب کی نفی کر دیتا ہے اور یہی ثابت کرتا ہے اور کہتا ہے کہ تاویل قرب کی یہ ہے کہ خدا سے تعالیٰ دور رکھ کر جانتا ہے شرع شریف میں اس طرح عقیدہ رکھنے والی کیا حکم ہے اس طرح کہنا کفر ہے یا کیا ہے اور ایسے شخص کے پیچھے ناز و پزیرنی اور اس کی اقتدا کرنی درست ہی نہ دینا اور جرح و

جواب علماء مدرسہ عربیہ دیوبند و ام فیضیہ

## الجواب

ذات باری تعالیٰ شانہ کو دور اور عرش سے منفصل کہنا اور اشیاء عالم سے مسافت و فاصلہ کے ساتھ دور کہنا کفر صریح ہے اور انکار ہے انصوص قرآنیہ و احادیث نبویہ و اجماع صنف کا قال اللہ تعالیٰ یخن اقرب الیہ من جبل الوریذ یودخن اقرب الیہ منکم و لکن لا تبصرون و ہو معکم انما کنتم الخ۔ ان تمام آیات سے قرب و معیت جناب باری مخلوق کے ساتھ ثابت ہے اور یہ ہی مذہب ہے متحققین امت کا باقی جو لوگ قرب ذاتی کے نافی ہیں اور قرب و معیت علی کے قایل ہیں وہ معاذ اللہ یہ نہیں کہتے کہ ذات باری تعالیٰ دور ہے اور ناپہن مخلوق اور ذات باری مسافت ہے یہ کہ کیا مذہب اہل حق متہین

بلکہ قایل اسکا کافر و بتیں ہے یہ کہنا کہ قرب بلا کیفیت ہو ہی نہیں سکتا۔ بالکل لغو اور  
باطل ہے اور انکار نفوس ہی معتقد اسکا اہل اسلام سے نہیں۔ اور نماز اس کے  
پیچھے درست نہیں۔ اسکو امام نہ بناوین اور مقتدا نہ جھین وہ شخص بد دین ملحد ہے  
خود بھی گمراہ ہے اور مخلوق کو گمراہ کرتا ہے۔ صدقاً فضلاً و اضلاً اکابر ہی تعالیٰ  
اوسکے سکایہ سے محفوظ رکھے فقط واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ احکم کتبہ الامیر غزالی رحمہ عنہ دین



نقل ہر



الجواب صحیح	الجواب صحیح
بندہ مجروح عنہ	محمد نافر حسن عنہ دیوبند
الجواب صحیح	الجواب صحیح
خلیل احمد عنہ	محمد منفعت علی عنہ
	در کس مرہ دیوبند





# ناظرین باتمکین کے خدمات میں ایک ضروری

## الٹاس

قبل ازانکہ کچھ عرض کروں او لا اس کتاب کے لکھنے کی ضرورت اور اس کے متعلق بعض حالات کا بیان کر دینا ضروری سمجھتا ہوں۔

۱۳۱۳ھ ہجری نبوی میں بتقریب دورہ بمقام شوراپور میں پہنچا تو معلوم ہوا کہ قصبہ تماپور میں (جو یہ آبادی قصبہ شوراپور کے ملحق ہے) ایک جماعت موجود (عادل الحدیث) کی موجود ہے اور اس جماعت کے سربراہ اور وہ لوگوں سے عبداللہ صفا سے اول ملاقات ہوئی اور پھر ان کے جماعت کے لوگوں سے بھی ملاقات ہوتی رہی ایک دن کسی نے استوی علی العرش کی بحث کو چھیڑ دیا چونکہ اسی زمانہ میں میں نے اس باب میں ایک رسالہ التنبیہ فی التشبیہ لکھ چکا تھا اور اس کا مسودہ جو ہمراہ تھا اونکو دیا گیا چونکہ سال مذکور کے ماہ صیام میں میرا قیام شوراپور میں ہی ہوا تھا تو روزانہ یہ جماعت میرے پاس آتی تھی اور یہ رسالہ پڑھا جاتا تھا چونکہ عبداللہ صاحب اکملی الطبع اور سمجھ دار آدمی تھے اپنے بھائی غلطیوں سے بہت لہ خبردار ہو گئے جسکی وجہ سے انکی جماعت کے خیالات میں بھی تبدیلی واقع ہو گئی۔

اس واقعہ کے چند روز پیش اس جماعت کا ایک شخص محمد حسن ناچھی مولوی القاضی کے پاس پارم پیٹہ چلا گیا تھا جسکے ذریعہ سے مولوی صاحب موصوف کے خیالات کی

اطلاع یہاں کے جماعت کو پہونچائی جاتی تھی مین خیال کرتا ہوں کہ درنیو لاسکے  
استوری علی العرش کے نسبت جو تبدیل کہ اس جماعت کے خیالات مین پیدا ہو گئی  
تھی اسکی اطلاع شاید مولوی عبدالقادر صاحب کو ہو گئی تو انہوں نے ضرر شہید  
و قویز ایمان وغیرہ چند رسالے مسیح حیدین کی معرفت اس جماعت کے پاس بھیجے  
جنکے دیکھنے کے بعد اس جماعت کے اکثر لوگوں پر حیرانی و پریشانی چھائی گئی کیونکہ  
عرصہ دراز سے ان لوگوں کا جو خیال استقرار و فوقیت انصالی علی العرش کا  
ہوا اسکی غلطی اور برائی سے مطلع ہوئے تھوڑا ہی عرصہ گذرا تھا کہ مولوی عبدالقادر  
پیارم پٹی کے وہ رسالے انکے پاس پھونچے جنہیں انہوں نے فوقیت انصالی  
علی العرش کی بحث کو چھوڑ دیا تھا اور بظاہر فصل و بعد و مسافت کے ثبوت پر  
مولوی صاحب نے اسقدر اپنا خیالی زور لگایا تھا کہ اسکے مخالف کو سچ مح کا فہم دیا تھا  
غرض مولوی صاحب نے ان رسالوں مین ایسی چرب زبانی کی تھی کہ بعض کے  
خیالات مین تزلزل واقع ہونے لگا اور وہ نہایت سادہ سبکی کی حالت مین میرے  
پاس پھونچی جبکہ میرا دوسرا دور اشورا پور پہونچا تھا اور مجھ سے درخواست کی گئی کہ یا  
تو مین ان رسالوں کے بیانات کی تصدیق کروں یا تردید۔ اگرچہ مجھے اسوقت  
کم فرصت تھی لیکن مجھے اس بات کا خوف نہ ہوا کہ اگر پہلو تہی کرتا ہوں تو ان  
لوگوں کے خیالات مین جو اصلاح ہو چلی ہے بگڑ جائیگی اور تذبذب کی حالت مین  
پڑ جائیگی نظر بران سوا علی اللہ و لا ایک خط مولوی صاحب کے نام لکھنا  
شروع کیا اور پہر خیال کیا کہ یہ میرا مختصر خط مولوی صاحب پر کچھ بھی اثر نہ  
ڈالے گا کیونکہ ان کے رسالوں سے یہ زعم پایا جاتا تھا کہ ہندوستان مین اپنا

مقابل کوئی شخص موجود نہیں ہے اور یہاں کو اپنے مسئلہ دلائل پر اس قدر غور و تنہا  
 حکما تو سنا اور ان کے خیال میں از قبیل محالات تھا اس پر طو و سبب کا افکوختر تھا  
 کہ اتنا کسی نے اور ان کے عقاید باطل کی تردید نہ کر کا لہذا مجھے ضرور پڑا کہ ان کے دوسرے  
 رسائل کو بھی دیکھوں اور ان کے کل ادلہ سے واقفیت حاصل کروں لہذا  
 میں نے مولوی صاحب کو لکھا اور ان کے دوسرے رسائل بھی منگا کر دیکھا اس  
 باب میں حسب مندرجہ حاشیہ جملہ دیگر <sup>۱</sup> صوفی مقالات فی اثبات خلافت میں بیچ ظالم کتاب  
 بارگاہ رسائل میرے نظر سے گزرے اور <sup>۲</sup> احسن البرہان فی تنزیہات الرحمن (عربی)  
 میں نے ان کے دلائل کو منتخب کر لیا اور <sup>۳</sup> تہذیب المتبری فی قول التبری عن اقرار المقری (اردو)  
 اوس کے جواب میں یہ ایک سلیط <sup>۴</sup> المقالة النفسیة فی صلاۃ الجسمہ (اردو)  
 رسالہ جسکو ناظرین ملاحظہ کر آئے ہیں لکھ کر <sup>۵</sup> التخصیر المفید فی تنزیہات التوحید (عربی)  
 قبل از انکہ وہ شایع ہو اصل مبضیہ کو جوہ بجا <sup>۶</sup> الاستوی علی الاحتوا (اردو)  
 سودہ کے تہا مولوی صاحب کے خد متہین وانہ <sup>۷</sup> تعویذ ایمان از آسیب بجان شیطان (اردو)  
 کرنا مناسب بنا کیونکہ اس کے رسائل کے <sup>۸</sup> فائدہ جدیدہ (اردو) ضرر بید مجرب عینہ (اردو)  
 دیکھتے ہیں مجھے معلوم ہوتا تھا کہ ان کو اپنی نثری <sup>۹</sup> قوال سلم (اردو) مہربوت (اردو)  
 کا دعوہ چر لہذا ان کو اپنے حریف کے مقابل میں <sup>۱۰</sup> صمصام الاحلام علی مقتدی الامنام (اردو)  
 نکتہ چینوں کے اکثر عادت ہو گئی ہے  
 یا جاب سے عاجز آنے کی صورت میں  
 کج کوشی پر آجالتہ ہیں اور غیر مندرجہ  
 دلائلیم الفاظ کہتے ہیں اور انکی طبیعت کا یہ عبادہ بھی دیکھا گیا تھا کہ اکثر وہ

### نوٹ

یہ آخر الذکر دونوں رسائل خاصہ مسئلہ وحدۃ الوجود  
 رد میں ہیں۔

غیر متعلقہ بحثوں کو بھی چھیڑ دیا کرتے ہیں اور اس پر طرہ بہ طرہ کہ انکو برائے نام رد و قرح  
کا بھی بہت شوق و ذوق ہے لہذا میں مولوی صاحب کے ان تمام عادات کو  
مد نظر رکھ کر نہایت تہذیب سے انکو مخاطب کیے اور مطالب حق بنکے اونہیں کو حکم  
نمایا اور حضرت کے متذکرہ بالا جملہ اوصاف ذاتیہ کے نقائص و کمزوریوں کو ایک ایسے  
لطیف پیرایہ پر انکو متنبہ کر دیا کہ تا وہ میرے جواب میں تہذیب کو اختیار کریں اور  
فضول بحثوں کو نہ چھیڑیں۔

**خدمت** اصل مسودہ کو مولوی صاحب کے خدمت میں گزرا نئے سے اصل  
بعض میری یہ تھی کہ اگر مولوی صاحب اپنے عقاید بالکل غلطیوں سے واقف  
ہو جاویں اور امر حق کے طرف رجوع فرماویں تو پھر مجھے اسکے شائع کرتے  
کی ضرورت ہی باقی نہوگی یا اگر مٹ دہری کے ساتھ کچھ جواب دین یا اعتراض  
فرماویں تو اسی رسالہ کے ساتھ مع اسکے جواب کے شائع کر دوں تاکہ دوبارہ موقعاً  
کو تکلیف اور ہائیکلی ضرورت نہ پڑے لیکن مولوی صاحب ایسے چالاک شخص ہیں کہ  
راستہ ہی کو انہوں نے چھوڑ دیا بلکہ ایسے دم بخود ہو رہے کہ جواب تو درکنار اصل  
رسالہ کو ہی اب تک پس کیا چنانچہ پہلا میرا خط یہ تھا۔

حکایتاً اقامتاً

مولانا مولوی عبدالقادر صاحب پیارم بی بی دامم محب دم  
السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ چند ماہ پیشتر آپ کے چند رسالے بمقام مولانا  
عبداللہ صاحب کے معرفت میرے نظر سے گزرے اور وقت آپ کے خدمت میں

بذریعہ خط بعض امور کا استفسار چاہا بلکہ خط لکھا بھی تھا اور پہر جیون جیون آپ کے رسالوں پر میری نظر پڑنی لگی تخریر میری بڑی سستی گئی آخر وہ میل خط رسالہ کی ضرورت پکڑا اور جبکہ میں نے ان موجودہ رسائل میں بعض مضامین و دلائل کا حوالہ دیا تو آپ کے رسالوں میں آپ کے پایا تو ان سب رسالوں کو آپ سے طلب کیجئے بھی دیکھا عرض آپ کے جملہ ارا عربی و اردو رسالے میرے نظر سے گزرے اور اس رسالہ کی تخریر میں میں نے یہ کوشش کی ہے کہ مفید دعا الکی کوئی دلیل یا کسی آپ کے اعتراض کا جواب رہ نہ جاوے اگرچہ اس رسالہ کو لکھے عرصہ دراز گزر گیا مگر وہ ایسے پریشان اجزائے تھے کہ بجز صاف کئے قابل ملاحظہ نہ تھے مگر افسوس کہ اس کے نقل کرانے میں بھی ایک عرصہ گزر گیا اور میری کم فرصتی کی وجہ سے نقل کا مقابلہ و نظر ثانی میں بھی بہت دیر ہوئی لہذا اصل مسودہ کو مجا سے بیضہ آپ کے ملاحظہ میں گزانا چاہا کیونکہ ہر اسکے بیضہ میں عرصہ ہو گا چونکہ یہی ایک مسودہ ہے بلکہ کرم بعد ملاحظہ اس کو واپس فرمائے۔

بیان اس امر کا عرض کر دینا بھی ضروری سمجھتا ہوں کہ اس رسالہ کے لکھنے سے میری اصل غرض اظہار حق ہے اور میں حق کا طالب ہوں لہذا اگر امر حق مجھ پر ظاہر ہو جاوے تو میں اس کے قبول کرنے میں ایک منٹ کی بھی دیر نہ کروں گا اور اس باب میں ابنا زمانہ کی میں ہرگز بیرونی نگہ نہ کروں گا کیونکہ میں دیکھتا ہوں کہ اس جبکہ کسی عقیدہ پر گورہ باطل ہو عرصہ دراز تک قائم رہتا ہے اور اس کو اپنی درست میں حق جانکر اس کے ثبوت میں کوشش کرنے لگتا ہے اور مشہور ہو جاتا ہے تو پھر امر حق کے طرف بعد اظہار بھی رجوع کرنا اور سپر سخت متناقذ رہتا ہے آخر وہ

سخن پروری کرنے لگتا ہے بانفسانیت پر آجاتا ہے باکھی انسان کو اپنے علم  
 و فضل پر بہرہ رسد ہو جاتا ہے اور کسی امر کو اپنی دانست میں حق سمجھ لیتا ہے تو پھر  
 اوس پر امر حق کا کہنا ہی محال ہو جاتا ہے علم مخصوص جسکے علم و فضل کی شہرت  
 ہو اور لوگ بھی اوس کے معتقد پیر و پیون تو پھر اوس کے حق میں اپنے کلام سے  
 رجوع کرنا اور دوسرے کی ہدایت سے امر حق کو قبول کرنا مومن سے بھی سخت بعیت  
 ہے چونکہ میں نہ عالم و فاضل پیون اور نہ مناظر اور نہ میرا نام ان امور میں مشہور  
 ہے اور نہ میرا کوئی معتقد پیر و پیون ہے لہذا انشاء اللہ غلے اپنی غلطی کا اقرار اور  
 امر حق کا قبول کرنا مجھ پر بہت آسان ہے جسکے لئے میں ہل آمادہ و مستعد ہوں  
 میرے رسالہ کے ملاحظہ سے ظاہر خدمت ہو جائیگا کہ فیما بین  
 اصل امر متنازع صفت قرب الہی ہے یعنی آپ کا اصل دعوے یہ ہے کہ  
 اللہ تعالیٰ کی ذات بعید ہے قریب نہیں جسکامین مخالف ہوں لہذا میں آپ سے  
 اسی ایک امر کا تصفیہ چاہتا ہوں جبکہ آپ نے اوس ذات مطلق کو بفاصلہ مکانی  
 بعید ثابت کر دیا تو تعین مطلوب اوس کا قرب ذاتی خود بخود باطل ٹھہر جائیگا۔ اگرچہ  
 اپنے اوس اپنے دعوے کے ثبوت میں بعض عقلی دلائل پیش کئے ہیں اور  
 چند اقوال نقل فرمائے ہیں لیکن پیری دانست میں نہ صرف وہ غیر کافی بلکہ اکثر حصہ  
 اوس کا آپ کے مفید و مانہ نہیں ہے جسکی تصریح میں نے اوس اوس مقام پر رسالہ  
 لمابین کر دی ہے پس امید ہے کہ اوس پر آپ ایک منصفانہ نظر ڈالینگے اور اس  
 اپنے دعوے کو دوسرے اولہ لفظیہ قطعیہ سے ناجائز کہنے کے میرے جوابات اور  
 و قایل کی خامی سے مجھے ایسے طریق سے مطلع فرمادینگے جیسا کہ طریق حق پسند ہوگا

اجکل لوگوں نے ایسے موقع پر جو ایسے کا جو طریقہ اختیار کر رکھا ہے آپ اس سے  
 بخوبی واقف ہیں یعنی بعضوں کا یہ طریقہ دیکھا گیا ہے کہ جب کبھی ان کے جواب میں  
 کوئی آتا ہے یا انکی غلطی کا اظہار اون پر چاہتا ہے تو مشتعل ہو کر اسکو داد اچھل  
 فنادان و کم فہم قرار دینے کی کوشش کرنے لگتے ہیں اور اس بات سے پہلا  
 مقصود اونکا اپنے علم و فضل کا اظہار ہوتا ہے لہذا اس سے پہلے اس کے جواب میں  
 اس کے غلطیوں کا اظہار شروع کر دیا جاتا ہے کہ فلان لفظ اور فلان جملہ صحیح نہیں  
 اور یہ عبارت بے ربط ہے اور وہ ترجمہ غلط جس سے دوسرا مقصود اونکا یہ نکل  
 آتا ہے کہ ان کے شاگرد جو حاشی کے نظروں میں اونکا حریف ناقابل جواب نظر آئے  
 اور اسکی وقعت گھٹے اور اپنی عزت بڑھے۔

اور بعض کا یہ طریقہ دیکھا جاتا ہے کہ ایسے موقع پر جہاں جواب نہیں بن پڑتا  
 اصل بحث سے قطع نظر کر کے روئے کلام کو اپنے دوسرے طرف پھیر دیتے ہیں  
 اور اصل بحث کو چھوڑ کر دوسرے مباحث کو چیر دیتے ہیں تاکہ اپنا حریف غیر  
 متعلقہ بحثوں میں لگا دیا جائے اور آپ اصل بحث سے بچ کر لوگوں کی نظر  
 بجا کر نکل جاویں اور اپنی قلعی کھلنے نہ پاوے اور بعض جب کچھ بن نہیں پڑتا  
 تو سخت شست کھنٹے لگتے ہیں گالی گلوچ پر آجاتے ہیں غرض اس قسم کے مختلف  
 طریقوں کو اختیار کرنے سے آپ جانتے ہیں کہ اصل مطلب فوت اور اوقات  
 عزیز ضائع اور پیر امر حق ظاہر نہیں ہو سکتا خداوند تعالیٰ سے اسید قوی ہے  
 کہ طرفین سے ایسا معاملہ پیش نہ ہو گا کیونکہ آپ اظہار حق کے لئے امادہ نظر آتے  
 ہیں اور میں امر حق کے قبول کرنے کے لئے مستعد ہوں۔ میں نے جتنا عرض

اس رسالہ میں تنہا آمیز یا یکایک الفاظ اور سخت مخاطبات سے اپنے آپ کو بہت بچایا  
 تاہم اگر کوئی لفظ ناگوار خاطر مبارک ہو تو میں اس کو معافی کے ساتھ واپس لینے  
 کیلئے تیار ہوں اور نیز میں نے اس رسالہ میں بعض غیر متعلقہ امور کا ذکر بھی بہ  
 حال اس مقام کے کیا ہے مثلاً اقسام کائنات و اسرار لامکان و حقایق عالم  
 و پردہ ہائے نور و ظلمت وغیرہ اگرچہ ان امور کا ذکر جو حسب اقتضا سے حال  
 و مقام کے مفید و ماسمجہا گیا ہے مگر ان اس سے قطع نظر کیا جاتا تو چند ان میں سے  
 مضر بھی نہ تھا تاہم میں نے اس کا کمال دینا ضروری نہیں سمجھا اگرچہ یہ نازک  
 بحثیں ایسے نہیں جو اس قدر مختصر بیان اور کچھ افہام و تفہیم کے لئے کافی و روانی  
 مقصود ہوں لہذا اجنا ہے امید کی جاتی ہے بالفرض ان غیر متعلقہ امور کے  
 نسبت کچھ اعتراض ہو تو اس کو اس قدر طوالت نہیں جو اصل مطلب دور پڑ جائے  
 یا فوت ہو جاوے میں تو صرف آپ سے حق سبحانہ تعالیٰ کی مکانی ضل و  
 دوری کے دلائل کا خواہان ہوں تاکہ اس سے استفادہ حاصل کروں  
 جبکہ آپ نے اصل کو ثابت کر دیا تو باقی کے جملہ فروعی ابحاث بجائے خود  
 باطل ہو جائیں گے۔ ابھی تک میں یقیناً یہ نہیں کہہ سکتا کہ جن باتوں کو میں نے  
 آپ کے کلام سے اخذ کر کے اور پر بحث کی ہے دراصل آپ کا وہی مقنا ہے  
 یا کسی مفہوم کے اخذ کرنے میں مجھ سے کچھ غلطی واقع ہوئی ہے پس اس رسالہ  
 کو آپ کے ملاحظہ میں رہے پہلے گذشتہ کی ایک بڑی عرض یہ ہے کہ اس  
 میرے خیال کی تصریح ہو جائے بالفرض اگر مجھ سے کہیں غلط فہمی ہوئی ہے  
 تو آپ مجھے اس سے اطلاع فرمادیں تو میں نہایت ممنونی کے ساتھ اس کو بخش



اس رسالہ سے نکال دوں گا۔

ابھی تک اس رسالہ کو میں نے علمائے حیدرآباد وغیرہ کے پیش نہیں کیا ہے اور نہ طبع کرنا چاہتا ہے بلکہ اصل مسودہ کو سب سے اول آپ ہی کے پاس اس غرض سے روانہ کیا ہے کہ اول میں آپ ہی سے اس کا تصفیہ اور استفادہ حاصل کر لوں لہذا امید ہے کہ براہ کرم اس کے متعلق جو کچھ آپ کا خیال ہو بوالہسی مسودہ اوس سے جلد آگاہ فرماؤ گے اور مجھے زیادہ انتظار میں نہ رہیں گے اسکو میں نے ذریعہ رجسٹری آد کیا ہے آپ نیز گ روانہ فرماؤ میں اس خط کا جواب مع اصل کتاب بمقام لنگوٹر مجھے پہونچا چاہئے۔ اللہ معناؤ معکم ایفا کنا وکنتم۔

المرقوم ۹ ہجری ۱۲۷۳ بمقام دورہ لنگوٹی۔

جناب  
علفہ مسکین  
علاقہ حیدرآباد دکن

## دوسرا خط

جناب من مولانا مولوی عبدالقادر رضا دہم مجدکم السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ مسئلہ قرب و معیت کے متعلق آپ کے بعض رسائل کے جواب میں میں نے ایک رسالہ لکھ کر ۹ ہجری ۱۲۷۳ بمقام دورہ رجسٹری رسالہ خدمت کے سپرد کیا گیا تھی کہ بعد ملاحظہ رسالہ مذکور واپس مرحمت ہو کیونکہ وہ ایک ہی مبیضہ تھا اور اس میں سے جواب کے متعلق آپ کا خیال ہو اوس ہی بھی میں مطلع ہونا چاہتا تھا مگر حیرت ہے کہ مجھے کچھ جواب ملا اور نہ مبیضہ واپس ہوا بلکہ اب تک اس کے وصول ہی سے مجھے اطلاع نہیں دیکئی یقین ہے کہ رسالہ مذکور

اتناک ملاحظہ سے گذر چکا ہوگا براہ کرم جلد واپس ہو مجھے اس کا سخت انتظار ہے  
 بوجہ عدم مخالطہ اسکو جسٹر کرایا ہوں اسبجٹ نام لنگسوریننگ روانہ فرامین زیادہ  
 والسلام مرقومہ المحرم الحرام ۱۵ ستمبر ۱۳۵۱ ہجری۔

یادداشت  
 حضرت مولانا  
 صاحب کرامت  
 علامہ شبیر آبادی

**حضرت** - جبکہ میں مولوی صاحب کے جواب سے مایوس ہو گیا تو عبد اللہ صاحب  
 تلمباوری نے بھی ایک ایسا خط لکھا جس سے مولوی صاحب کی کچھ حمیت  
 جوش بین اگئی لیکن مولوی صاحب ایسے جلال باز نکلے کہ میرے نام کا خط گویا  
 میرے خط کا جواب لکھ کر اپنے شاگردوں کو نذر بنا دیا مگر مجھے روانہ کیا چنانچہ اس  
 خط کی نقل مولوی صاحب کے شاگرد رشید محمد حسین نے جو عبد اللہ صاحب  
 تلمباوری کے پاس روانہ کی تھی وہ میرے پاس پہنچی اس کی نقل یہ ہے۔  
 نقل خط حضرت استاد مولوی عبدالقادر صاحب مہتمم صفا کو لکھو میں ہوں۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم - مولوی صفدر حسین صاحب مہتمم تعلیمات کو بعد اظہار اسلام  
 معلوم ہو تمہارا رسالہ یہاں آیا سو وقت طبیعت فقیر کی علیل تھی سو اس کے مولوی  
 سلطان احمد صاحب راولپنڈی کے ساتھ مباحثہ تحریری جاری تھا اس لئے  
 اس رسالہ کے مطالعہ کا اتفاق نہ ہوا پھر میرے اشتغالی ضرور یہ ہیں اسکو ہو لکھا  
 اس خط سے تمہارے اسکے مطالعہ کے طرف رجوع ہوا کیونکہ ایک دیکھنا اس کا اعتقاد  
 سرسبز اعتقاد اہل سنت کے مخالف نقطہ دیا اور اس سے یہ بھی سمجھا گیا کہ تم بھی

ہیں تمہارے مذہب کی بربادی پر یوں جو دم مارے ہیں غرض چند اقوال تمہارے  
 وغیرہ لکیر کر ہمارے در پہ لے گئے چند روز کے بعد وہ رسالہ باطلہ واپس کیا جاویگا نہ  
 بالفعل اور بعد طبع اسکے اگر زندہ رہوں بحولہ تعالیٰ وقوتہ رد سخت وقوی اسکا لکھا  
 جاویگا اور تم کو قسم ہے خدا سے غرض مل کی کہ ایک رسالہ بعد طرف فقیر کے بھجین  
 وفقنا اللہ وایاکم الیٰ توحید الصیحہ الذی علیہ سلف کلامہ والسلام علی  
 من التبع الہدای۔

تمام ہوا خط جو مولوی صفدر حسین صاحب کے نام روانہ کیا گیا ہے میں اور سکون فریق  
 ثانی کے خوشی کے لئے نقل گذار کر عبد اللہ صاحب سے امید ہے کہ تمام جماعت کو  
 سنا دیں انشاء اللہ تعالیٰ عرصہ قریب میں ہر تم صاحب کا مکر اور بہار حق تم پر بار  
 فریق اولیٰ پر غور طلب ہوگا افسوس کا مقام ہے کہ آپ بہت جلد بغیر تحقیق کے  
 مان لیتے ہو یہی نشانی ہے دجال کے آنکی تمام جماعت کو سلام کہہ دیجئے اور مولوی  
 صفدر حسین صاحب اگر رسالہ چہا پین تو مجھ کو بھی دو رسالہ روانہ کرو مرقوم پہلی طرف

میں

## جواب

خدمت مولوی عبدالقادر صاحب پیارم میں

السلام علیکم۔ تا پور والے عبد اللہ صاحب کے نام آپ کے شاگرد سید حسین نے  
 آپ کے خط کی جو نقل روانہ کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے ۲ محرم  
 کو میرے خط کا جواب دیا ہے لیکن ٹری حیرت ہے کہ اصل خط اب تک مجھے نہیں ملا  
 خیر اگر آپ نے روانہ کیا ہے تو مل ہیگا۔

مجھے اگلی اس تحریر (نقل) کے دیکھنے سے نہایت تعجب ہوا کہ میں نے اپنی  
تحریر میں جس قدر تہذیب و ملائمت کو کام میں لایا ہے اس کے جواب میں بالکل برعکس طریقہ کو  
آپ نے اختیار فرمایا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ اپنی طبیعت سے مجبور ہیں  
مجھے خوف ہے کہ عام خیالات میں کہیں یہ مجبوری بھر پر محمول نہ ہو کیونکہ جب انسان  
عاجز ہو جاتا ہے تو زبان و آوازی کو گتے لگتا ہے جناب میں کیا ہی انصاف و شہ  
حق پسندی ہے کہ میری کامل کتاب کو دیکھ بغیر اس کے باطل ہونے کا آپ نے  
حکم لگا دیا براہ کرم جلدی کیجئے کچھ تو تحمل و وقار کو کام میں لائے ابتدا سے انتہا تک  
کامل کتاب کو نظر انصاف سے دیکھئے اور اس میں خوب غور کیجئے اور پھر جو کچھ غور  
ہوا و سکو مجھے ایسے طریق سے مطلع فرمائے جو طریق حق پسند و نکتہ پسند  
حیران ہو نہ کہ بعد طبع ایک رسالہ آپ کے خدمت میں روانہ کرنے کیلئے خدا عزوجل  
کی قسمیں آپ کے کیوں دے رہے ہیں جبکہ میں نے قبل از طبع کے اصل کتاب  
ہی کو آپ کے ملاحظہ میں بھیجا ہے تو کیا بعد طبع اس کے بھیجنے میں آگے کچھ شبہ ہوا  
ہرگز نہیں ایک نہیں دو بلکہ چار خدا چاہے تو بھیج دو گا کچھ اسکی فکر نہ کیجئے۔

کیا خوب ہوتا اگر آپ میں فی الحقیقت کچھ تعصب نہیں ہے اور آپ حق کے  
طالب ہیں تو قبل از طبع رسالہ کے اپنے تمام اعتراضات و شبہات کو مجھے  
ظاہر فرما دیں تاکہ میں ان کے جوابات کے ساتھ طبع کر سکوں امید ہے کہ آپ  
میرے اس جسارت پر خفا نہ کریں گے اور اس میری استدعا کو قبول فرما دیں گے  
اور اپنے اعتراضات و شبہات کو اصل کتاب کے ساتھ جلد واپس فرمائیں گے  
اس کے جواب باصواب کا عرصہ تک مجھے منتظر نہ کہیں گے اللہ میں باقی ہوں مرقمہ ۴

صفر ۱۳۵۱ ہجری - مقام لنگور - یہ خط ذریعہ رجسٹری گذرنا گیا ہے فقط

مستند  
صاحب

حضرت آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ میرے اس جواب میں بعض الفاظ مولوی  
پرست کران گذر سے ہونگے علی الخصوص عبد اللہ صاحب نے مولوی صاحب  
کو رو سکریہ استند علی کہ یہاں جماعت میں انتشار اور آپ کے جواب کا  
سخت انتظار ہے اگر جواب کافی نہ دیا جاوے گا تو آپ کے مخالفین کا عقیدہ  
موجوہا و لگا عرض عبد اللہ صاحب نے ایسے موثر الفاظ میں اپنا انتظار اور انتشار  
ظاہر کیا تھا کہ آخر مولوی صاحب کو کچھ کہنا ہی پڑا لیکن بچارے مولوی صاحب  
کی جان اس نصیبت میں پڑ گئی کہ اگر کہیں تو کیا کہیں اصل محبت تو لا جواب  
تھی اگر خاموش رہیں تو عزت باقی نہیں رہتی ناچار جواب میں آنا پڑا تو مولوی صاحب  
اور ایک سال چلی کہ ایک مختصر مطبوعہ رسالہ انجاء الموحدين عن اغوار الملوحين  
کا اور چند قلمی اوراق اوسی اپنے شاگرد محمد حسین کے ذریعہ سے جلد شدہ  
کے پاس مسجد سے چنانچہ نقل خط یہ ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم - دیندار دین کے غمخوار گروہ کے سردار سامعہ مدار  
عبد اللہ صاحب تاپوری کو بعد اسلام کے معلوم ہوئے آپ سے خطوط کا  
جواب اب تک روانہ نہیں کئے یہ خدا تعالیٰ کی عطا شدہ بات یا ہونے کا کیا سبب  
ضرور خطوط کے جواب دینے میں قصوری کہیں لگا۔ بہتر صاحب کے خط سے یہ  
ظاہر ہے کہ آپ نے ہمارے کارڈ کو صاحب موصوف کے نام روانہ کیا ہے اس پر  
جہتم صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ اصل کارڈ مجھے اتک نہیں پہنچا یہ بات سچ ہے

یا جوٹ اللہ کو معلوم غرض مہتمم صاحب اوسی خط میں یہ لکھے ہیں کہ میرے رسالہ کا جو رد ہوگا اسکو قبل از چھپوانے کے میرے پاس روانہ فرمائے اسلئے بالفعل ایک بات کا رد لکھ کر حضرت نے روانہ کیا ہے اسکو قبول کرتے ہیں یا رد کرتے ہیں سو حضرت دیکھنا چاہتے ہیں آپ اسکو مہتمم صاحب کے پاس روانہ کرو اور آپ بھی اکیسٹ لکھ کر کہو اور سکودان کی کیفیت سے اطلاع فرماؤ اور ایک رسالہ انجاء الموحل معن اغواء الملحدین روانہ کیا گیا ہے اور مسجد کے مصلیوں کو ہمارا سلام کہہ دیجئے تاریخ ۱۳ ماہ ربیع الاول ۱۳۵۱ ہجری مطابق ۶ مہر ۱۳۵۱

حسین بن محمد زبیر شاہ شمس الدین  
روحانیہ



**حضرات** اب تو آپ ہمارے مولوی صاحب کی چالیوں اور چالیسوں نے خوب تعریف ہو گئے ہونگے کہ خود روپوش ہو کر اپنے ایک شاگرد کو مٹی بنا کر اس کے آئینہ شکار کھیلنے لگے کچھ ہوسر دست شاگرد و نمین اپنی عزت تو رکھ لی بھی کہ چند رقی ایک رسالہ قرب و معیت علمی کے ثبوت میں لکھ دیا لیکن یہ نہایت مختصر رسالہ میرے جواب میں نہیں لکھا ہے کیونکہ ایسا کرنا اولئکو آسان نہ تھا لہذا انہوں نے وہی چند اقوال اور اپنے پڑنے خیالات کو مکرر ایک جگہ جمع کر دیا جو کا جواب میں دے چکا تھا تو پھر مجھے اس کے متعلق یہاں کچھ لکھنے کی ضرورت باقی نہیں رہی ہے اور دوسرے پانچ پریشان اوراق کے چار صفحہ نمین صولہ کی سخت کو چھری ہے اور چھ صفحہ نمین روح کے نسبت گفتگو کی ہے صولہ کے

نسبت مولوی صاحب کے اعتراف کا حاصل یہ ہے کہ صورتِ علیہ پر شے کا اطلاق صادق نہیں آتا کیونکہ اُن کے واسطے نہیں اشیاء کا اطلاق ایک ایسی ذات باصفات پر صادق آتا ہے جو خارجِ بین موجود ہو اور روح کو مولوی صاحب نے جرمِ نام ہے گویا میرے جواب میں انہیں دو امر کی مخالفت پر قلم اڑھایا ہے۔

**حضرات۔** آپ خود غور کریں کہ ان دونوں بحثوں کو اصل امر متنازعہ فیہ سمجھا گیا تھا ہے نہ تو مولوی صاحب کے اُن تمام خیالی استدلال کو توڑ دیا تھا جو اصل و بعد ذات مطلق باری تعالیٰ کے نسبت انہوں نے پیش کیا تھا اور یہاں سے ان کے دعوے کا ثبوت چاہا تھا تو کیا مولوی صاحب کا اصل بحث کو چوڑ کر غیر متعلقہ بحثوں کو چھیڑ دینا ان کی دونوں سہمی اور درماندگی کی دلیل نہیں ہے اور کیا اس سے مولوی صاحب کا یہ صاف منشاء نہیں پایا جاتا کہ اصل بحث سے انہی جان بچا کر اپنے حریف کو غیر متعلقہ بحثوں میں لگا کر اس پرانہ سالی میں رسوائی سے بچا کر باقی ماندہ اپنے زندگی کے دن بہکت لیں

**حضرات۔** میں نے تو مولوی صاحب کو اپنا اصل رسالہ بھیجا اور اسکے جواب کے لئے بہت وسیع موقع دیا تھا اور اپنا یہ غشا بھی بتلادیا تھا کہ اس کا رد کیا جاوے گا تو یہی رسالہ کے ساتھ اسکو جواب کے ساتھ جہاں دیا جاوے گا مگر افسوس کہ یہی امر شاید بھول کر پست ہمت کر ڈالا لہذا انہوں نے تین طریقے اختیار کئے اولاً غیر جذباتانہ تحریر و سخت کلامی براہ کرم آپ مولوی صاحب کے پہلی ہی خط کو دیکھ لیجئے میں نے کس تنہی سے انکو لکھا ہے اور انہوں نے اسکا جواب کیسے ناملائم الفاظ میں دیا اور یہی طرز انہوں نے اپنے اوس چند ورقہ رسالہ میں بھی اختیار کیا ہے جو صورتِ علیہ

اور روح کے بارہ میں دیا ہے کیوں نہ ہو انسان جب اس کے عاجز نام ہے اور اپنی کامیابی میں  
 مایوس ہوتا ہے تو زبان درازی کرنے لگتا ہے۔ ثنائی غیر متعلقہ بخون کا چرچہ دینا۔ میں نے  
 ذات مطلق حق سبحانہ تعالیٰ کے بعد و فضل کے دعوے کی دلیل پوچھا ہوں تو وہ ہوں علمائے  
 شیعہ ہونے اور روح کے جسم ہونے پر اصرار نہیں کرتے ہیں تاکہ میں اس کا جواب نہ پھر دوں  
 اور انھیں نکالتے جاؤں یہاں تک کہ اصل مسئلہ یوں ہی رہ جاوے اور یہ اپنی جان بچاؤ  
 جواب میں آخر میں ان فضول بحثوں و اعتراضات کا کہاں تک جواب دیکھا ہوں۔

**حضرات** کیا ایسا رسالہ میں مولوی صاحب کے ان دونوں اعتراضوں کا جواب  
 ملاحظہ نہیں فرمایا مگر ہمارے مولوی صاحب میں اس کے سمجھنے کا ہی مادہ ہو تو یہ میں  
 ان کو کہاں تک سمجھا سکو گا خدا ہی او کو سمجھے۔ بہر حال میں نے ان کے ان اعتراضات  
 کا جواب کر دیا ہے جیکر ناظرین کے مبالغہ کو پریشان کرنا نہیں چاہتا ان شاء اللہ تعالیٰ ان شکوں کا جواب  
 اس کا ناظرین کے ملاحظہ میں ملو یہ پیش کیا جاوے گا۔

ثانی مولوی صاحب کا یہ فتوہ ہو گا اگر میرے توڑ کے اس کا جواب بھی دیا جاوے گا تو اس کے ساتھ ہی اس کا  
 رد بھی شائع ہو جاوے گا جب تو ان ایک تہہ منہ کے تو ناظرین کے پاس حضرت کی کچھ شینیت چل نہ  
 سکیں پس مولوی صاحب کی ذات بعد نہیں کہ اس کے شائع ہونے کے بعد پھر علحدہ اپنی اہم  
 کہاں گئے لگیں مگر مولوی صاحب کو یاد ہے کہ منہ سے کہ بعد از جنگ یاد آید بیکہ خود باید زد۔

**حضرات** یہاں اس امر کا اظہار بھی مجموعہ ہو گا کہ ہمارے مولوی صاحب بعض اولیاء اللہ کے  
 سخت دشمن ہیں نہ صرف دشمن بلکہ ان کے سب شتم میں ان کو بہت بڑا کمال حاصل ہے  
 اور مسئلہ وحدۃ الوجود کے مخالفین میں بھی آپ کا نمبر پاموش ہے لہذا میں نے اس بار میں بھی  
 مولوی صاحب کی کچھ خدمت کی ہے جس کو آپ ان شاء اللہ تعالیٰ بہت جلد ضمیمہ رسالہ ہذا کی صورت میں ملاحظہ فرمائیں گے۔